ما علاقة علوم الاجتماع باستنباط الأحكام الشرعية؟

مراجعة نقدية لكتاب «علوم الشرع والعلوم الاجتماعية»(*)

هشام عليوان(**)

مقدمة

ترافق ظهور الكتاب مطلع عام 2021، مع حملة تعريفية لفكرته الأساسية، عبر مناقشات فكرية، حضوريًا وافتراضيًا (عن بُعد)، مع المؤلّف، ومن خلال حوارات صحافية، ومقالات - مراجعات، في وسائل إعلامية مختلفة. لقد بُذل جهد وافٍ لجعل الأطروحة الصعبة للكتاب، في أوسع مجال تداولي ممكن، والغرض ليس أكاديميًا ضيقًا، بل التأثير في الواقع الإسلامي الراهن، كما يتراءى جلّيًا من ثنايا الكتاب ومطوياته.

وكان ثلّة من أساتذة كلية الدعوة الجامعية، من أوائل المناقشين لمؤلّف الكتاب، في جلسة دامت أكثر من ثلاث ساعات، جرت وقائعها في 3 نيسان/

(*) الكتاب: **علوم الشرع والعلوم الاجتماعية: نحو تجاوز القطيعة - أليس الصبح بقريب.** المؤلف: الدكتور ساري حنفي. الناشر: مركز نهوض للدراسات والنشر. سنة النشر: 2021. عدد الصفحات: 800.

(**) hisham.alaywan1@gmail.com

أبريل عام 2021، في قاعة معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية في حرم الجامعة الأميركية، وعبر تطبيق الزوم، وشارك فيها عميد كلية الدعوة الجامعية للدراسات الإسلامية في بيروت آنذاك، الدكتور باسم عيتاني، رفقة أساتذة آخرين من الكلية، هم الدكتور أمير سوبرة، والدكتور شعبان شعار، والدكتور طارق رشيد، والدكتور فاضل الكثيري، والدكتور محمد ماضي، والأستاذ سعد اسكندراني، وكاتب هذه المراجعة. وقضت الخطة بتقاسم فصول الكتاب ومباحثه بيننا، من أجل التمكّن من الإلمام بهذا الكتاب الكبير، الثريّ بالبيانات، والإشكالي بالنظريات، على أن يطّلع الجميع على المقدّمة والخاتمة، لأنهما تنطويان على الطرح الجوهري، وهو الموضع الجدير بالنقاش المعمّق.

وعلى الرغم من تلك المناقشة المطوّلة في الجامعة الأميركية، وما سبقها ولحقها، من مطالعات ومعالجات متعدّدة، إلا أنّ مراجعة نقدية أكثر تفحّصًا لطروحات المؤلّف، وأكثر تدقيقًا بالمعاني والأبعاد، وأعمق حَفْرًا في المنطلقات النظرية والفكرية التي نزح منها الدكتور حنفي، هي ممّا قد يُفضي إلى إدراك أفضل وأشمل، للكتاب وأغراضه، واستدراكًا أوفى لمواضع القوة والوهن فيه.

يتكوّن هذا الكتاب البحثي المرجعي، من خمسة أبواب، وأربعة عشر فصلًا. ويجمع بين دفّتيه الأبحاث الميدانية ذات العلاقة بمناهج تدريس العلوم الشرعية في بعض الكلّيات العربية والإسلامية ومدى تبنّيها للعلوم الاجتماعية منهجًا وتدريسًا، ويضمّ كذلك المقاربات النظرية التي يراها المؤلّف مفيدة لتحقيق غرض الكتاب، وهو تجسير الهوة ين علوم الشرع وعلوم الاجتماع.

أما مؤلّف الكتاب، فهو البروفسور ساري حنفي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأميركية في بيروت، ومدير مركز الدراسات العربية والشرق أوسطية ورئيس برنامج الدراسات الإسلامية فيها. وهو أيضًا رئيس تحرير المجلة العربية لعلم الاجتماع **إضافات**، ورئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع منذ 2018. وقبلها

كان نائب رئيس، وعضو مجلس أمناء المجلس العربي للعلوم الاجتماعية (2012 – 2016). وهو مؤسس ومدير البوابة الإلكترونية حول الأثر الاجتماعي للبحث العلمي حول/من العالم العربي (أثر). متخصّص في السوسيولوجيا السياسية، سوسيولوجيا المعرفة، سوسيولوجيا الدِّين، وسوسيولوجيا الهجرة واللاجئين والعدالة الانتقالية. لديه عدد كبير من المقالات وأحد عشر كتابًا مؤلفًا أو محرّرًا، ما جعله يفوز بجائزة عبد الحميد شومان عام 2014 عن دور التكنولوجيا في التغيّر الاجتماعي، وجائزة الكويت لعام 2015 في مجال العلوم الاجتماعية، وكذلك درجة الدكتوراه الفخرية من الجامعة الرائدة في بيرو (أميركا اللاتينية)، Universidad Nacional Mayor de San Marcos (أنشئت في 1551). وانتُخب زميلًا في الأكاديمية البريطانية مدى الحياة تقديرًا لمساهمته في العلوم الإنسانية والاجتماعية[1].

ينطلق الكتاب من الواقع التعليمي لعيّنة من الكليات الشرعية، مفنّدًا المناهج المعتمدة لديها، والأساليب التربوية السائدة فيها، رابطًا بين نُقود الأقدمين والمُحدثين لتلك المناهج والأساليب، منتقلًا من مجال تربوي خاصّ إلى طرح نظري مختلف، هو جوهر الكتاب، ولُبّه، وكُنهه، أي «الوصل» بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، والهدف هو تجاوز القطيعة بينها، ومستوحيًا من كتاب سابق للشيخ التونسي محمد الطاهر بن عاشور (ت 1973)، عنوان: «**أليس الصبح بقريب**»، كعنوان رديف لكتابه، بهدف استعماله في غَرَض آخر، هو الأمل والرجاء في استدخال العلوم الاجتماعية في صلب العلوم الإسلامية، لتكون هي الأساس في فهم الواقع المستجدّ والمتسارع في تغيّره، بنظرياته، ونماذجه الحاكمة، وإحصاءاته المتنوّعة، فتكون عونًا في قراءة الأحكام الشرعية وفق رؤية معاصرة،

---

(1) https://sites.aub.edu.lb/sarihanafi/

وتنزيلها على الواقع إياه بطريقة مختلفة، وفق منهجية مقاصد الشريعة والمقاربة الأخلاقية.

فهدف الكتاب، ليس المُضيّ وحسب في جهود إصلاح التعليم الشرعي وترقيته، وإخراجه من ربقة الاستنقاع في المياه الراكدة منذ قرون، بل إحداث خرق إبستمولوجي، في ذهنية الاجتهاد الفقهي، بما يصبّ في اتجاهات راهنة، لم تفتأ تنادي بتأويل النصّ الدِّيني، كي يتناسب مع تطوّرات الواقع المجتمعي المعيش.

تعتمد المراجعة، على المنهج الوصفي بما يتضمّنه من تحليل ومقارنة، وعلى المنهج التاريخي لرصد تطوّر الأفكار وتأثير السابق في اللاحق عبر المراحل المتعاقبة.

وتنقسم المراجعة إلى ثلاثة أقسام هي:

1. في شكل الكتاب وتقسيماته،
2. في مضمون الكتاب وأطروحاته،
3. مناقشة الطرح النظري.

أولاً، في شكل الكتاب وتقسيماته:

المقدّمة. تتوزّع مقدّمة المؤلف (17-33) على ثلاث مباحث: قصة الكتاب، الهواجس والأسئلة البحثية، وبين دفّتي الكتاب. يحكي المبحث الأول (17-27)، سيرة الكاتب في دمشق وبيئتها الثريّة فكريًا في سبعينيات القرن الماضي، ومعايشته تيارات شتى، إسلامية ويسارية، بما قد يشير إلى الدافع والحافز وراء تأليف الكتاب، وهو محاولة الوصل بين التناقضات الفكرية لتيارات دينية وسياسية مختلفة. فإذا كانت القطيعة بين المثقف الإسلامي والمثقف اليساري، هي ذات

دلالات سوسيولوجية، فكذلك هي - بارتباط منطقي ما - القطيعة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية. لكن هل تنجح محاولة الوصل بين العلوم الدِّينية والدنيوية بما يؤدّي تلقائيًا إلى التلاقي الفكري بين التيارات الإسلامية والعلمانية؟ إنّ الوصل بين علوم الشرع وعلوم الاجتماع ممكن وفق قواعد منهجية معيّنة ذات علاقة عضوية باختلاف المواضيع والمجالات والمنطلقات. لكن هذا الوصل المنهجي بين العلوم، لن يوصل بالضرورة إلى التلاقي المنشود ضمنيًا بين التيارات. فهل لهذه السردية غرض ضمني آخر، وهو الإلماح بتوصّل المؤلف مع الثقافة الإسلامية وتياراتها الرئيسية، بما يؤهّله للكلام عن مناهج التدريس في الكلّيات الشرعية؟

في المبحث الثاني (27-29)، يلِج الكاتب في صلب التساؤلات البحثية. فمنطلق الكتاب، أنه لا يمكن اختزال الدِّين في الفقه. والفقه يلزمه فهم للأخلاق. وتنزيل الفقه على الواقع يحتاج إلى أدوات علمية، هي تتطوّر في العلوم الإنسانية عامة، وفي العلوم الاجتماعية خاصة. ويحاول الكتاب الإجابة عن جملة من الأسئلة، أبرزها: ما هدف التعليم الدِّيني؟ وما الفرق بين التعليم الدِّيني والتربية الدِّينية؟ ما طبيعة العلاقة بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية؟ وكيف نُدخل العلوم الاجتماعية إلى كلّيات الشريعة؟ ما هي برامج التكوين والنظام البيداغوجي المعتمد في كليات الشريعة؟ ما هي أهم التوجّهات الفكرية الأكثر حضورًا في الفضاء الجامعي؟ ما هي سمات الإنتاج العلمي؟ وما هي المقترحات على المتشرّعين لتطوير أدواتهم؟

أما المبحث الثالث (29-33)، فيهتمّ بوصف العمل وتمويله. فالكتاب هو ثمرة جهود خمس سنوات من الأبحاث الميدانية بين عامي 2015 و2020، بتمويل من مركز نهوض للدراسات والبحوث (الكويت)، ثم من مؤسسة كارينجي Carnegie (الولايات المتحدة). دُرست مناهج كلّيات الشريعة في لبنان وسوريا والأردن والكويت والمغرب والجزائر وقطر، إضافة إلى الجامعة العالمية في ماليزيا. وأجرى

المؤلف بمساعدة فريق عمل، 263 مقابلة مع أساتذة وطلاب في كليات الشريعة أو في كليات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ناهيك عن التواصل مع الأفراد ذوي العلاقة بموضوع البحث، أثناء المؤتمرات والندوات العلمية، مع الاطّلاع على الأبحاث المحكّمة، والكتابات الصحافية، والمشاركات في وسائل التواصل الاجتماعي.

الباب الأول. يتألف هذا الباب «الإشكاليات النظرية والسياق» (35-223) من ثلاثة فصول. الفصل الأول عن «التعليم الشرعي: التاريخ، والاتجاهات، والأزمة، والمقاربات» (37-86). وفيه أربعة مباحث.

عنوان المبحث الأول: «من الجوامع إلى الجامعات» (37-49)، وفيه تناول تاريخي لجامعات الزيتونة، والقرويين، والأزهر، وأدوارها، ومناهجها، والمراحل التي مرّت بها، لا سيما تأثيرات السلطة فيها. وعمومًا، ثمّة إقرار بواقع ملموس وذي مغزى مهمّ بالنسبة للطرح، وهو أنّه على الرغم من تطوّر التعليم الشرعي في العصور الحديثة، في المكان، والشكل، والمنهج، والأسلوب، وهو ما انتقل بطلبة العلم من حلقات المساجد وغيرها إلى قاعات الجامعات، ومن تلقّي العلوم على أيدي العلماء المُجازين من شيوخهم، ومن قراءة الكتب بحواشيها وشروحها وتعليقاتها، للحصول على إجازة واصلة إلى مؤلف الكتاب، إلى التدرّج في سنوات الدراسة، في فصول محدّدة، وبإشراف حاملي الشهادات الأكاديمية، حيث تُدرس غالبًا الكتب المؤلّفة بأسلوب ومنهج حديثين، من أجل الحصول على الشهادة الجامعية، وصولًا إلى تقديم الرسائل والأطاريح، المؤهّلة لحمل لقب مختلف، دكتور بدل عالم أو شيخ. إلا أنّ هذه الجامعات لم تستطع تخطّي دور الطريقة القديمة في تلقّي العلوم الشرعية. بل إنّ الالتحاق بالجامعات الحديثة في مناهجها وأساليبها بالنسبة لكثير من طلّابها، هو فقط للحصول على الشهادة التي تفتح أبواب الوظائف والمناصب أمام المتخرّجين. فيما نيل الإجازات من العلماء

التقليديين المعروفين، هو بُغية المُجدّين حتى أيامنا. ويمكن القول إنّ مركز الثقل في التعليم الشرعي ما زال خارج الجامعات.

في المبحث الثاني: «ثلاثة اتجاهات كبرى: التقليدي، والسلفي، والمقاصدي» (37-49)، يبدو المؤلف متساهلًا في تصنيفاته، أو أنه يقصد معاني أخرى من مصطلحات معروفة. فالاتجاه التقليدي في تدريس العلوم الإسلامية وتلقّيها، يمتزج طبيعيًا مع الاتجاه المقاصدي من ضمن مباحث أصول الفقه في الأقل، إلا أنّ جامعات المشرق ومعاهده، أقلّ عناية بتدريس مقاصد الشريعة على نحوٍ منفرد ومركّز من نظيراتها في المغرب، لأن علم المقاصد نضج في المغرب، مع أنّ بداياته كانت في المشرق، كما هو سائر العلوم. أما الاتجاه السلفي، فمتعدّد الاتجاهات، لكنه في الغالب تقليدي في الفقه الحنبلي وامتداداته التيمية (نسبة إلى ابن تيمية). أما تشدّده الحرفي، فيظهر أكثر في المسائل العَقَدية منه في الفروع الفقهية، وفي المجال السلوكي العملي، أكثر منه في النظري. وعلى هذا، فإن الاتجاهات الثلاث الكبرى كما حدّدها المؤلف، ليست هي كذلك منفصلة بعضها عن بعض بشكل صارم، وإنما هو تصنيف احتمالي أو أكاديمي بحت لضرورات البحث. ويراهن المؤلف خاصة على الاتجاه الثالث، مع إدراكه أنّ الفقه المقاصدي كما يبتغيه ليس موجودًا بعد. حتى يمكن القول إنّ هناك اتجاهين رئيسيين هما: الاتجاه التقليدي- المقاصدي، والاتجاه السلفي-الإصلاحي، مع حضور تفرّعات في كلّ اتجاه على حدة. ولو أنه اطّلع على **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية**، بمجلّداته الستة، والذي لا يفهرس الدراسات والكتب وأعلام المقاصد وحسب، بل يختصر أهم مضامينها، وهي تنتمي إلى كافة المذاهب الإسلامية، لأدرك تمامًا أنّ الاتجاه المقاصدي أصيل في الاجتهاد الفقهي تاريخيًا، وأنّ العصور الإسلامية المتأخرة شهدت فقط استقلال هذا العلم في مصنّفات محدّدة، لا أنّ الفكر المقاصدي ظهر متأخرًا (محمد كمال الدِّين

إمام، 2007).

المبحث الثالث: «الأزمة ومقاربات الخروج منها» (65-77)، ويختصر فيه المؤلّف أزمة التعليم الدِّيني، وفشل محاولات إصلاح هذا التعليم من خارج المجال الإسلامي، مع تأكيد المؤلف على ضرورة الإصلاح ونجاعته من داخل المجال لا خارجه. وهي فكرة صحيحة، لكن السؤال الذي هو مطرح النقاش: كيف يكون الإصلاح؟ هنا يطرح المؤلّف المقولة الأساسية التالية: «لا يمكن فهم الدِّين على أنه عبادات، بل هو يمثّل ثقافات تندرج فيها كلّ أبعاد التجربة الإنسانية» (69)، وهو أمر صحيح نسبيًا، إذ يأخذ الدِّين من الأعراف والتقاليد ما يتلاءم مع محدّداته وقواعده ومقاصده، ويَذَر منها ما لا يتوافق معها. فالاجتهاد لدى المذاهب المختلفة عمومًا، ينبني على ثلاثة عناصر: النصّ، والواقع، وكيفية تنزيل النصّ على الواقع أو استنطاق الواقع لدى قراءة النصّ، بمقابل استنطاق معاني النصّ الذي يجري تنزيله على الواقع. ويضيف: يمكن أن يعني تعليم الدِّين، تعليم العلوم التي تساعدنا على فهم الدِّين والشرع؛ «ولذلك نفضّل في هذا الكتاب تسميتها بعلوم الشرع لا العلوم الشرعية؛ لأن كلّ العلوم يمكن أن تكون شرعية» (70). وبهذه المعادلة التي ابتكرها مبكرًا، لا يشير فحسب إلى الوصل بين علوم الشرع وعلوم الاجتماع، بل إلى ما هو أبعد من مجرّد الوصل الذي حاوله ابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م) من قبل في مجال معيّن، هو الوصل بين فقه الأحكام السلطانية وعلمه الجديد، علم العمران، وهو ما سنلمحه في القسم الثاني من هذه المراجعة.

أما المبحث الرابع: «الربط مع العلوم الاجتماعية: الانسجام والتكامل المعرفي» (77-86)، فيطرح فيه المؤلف سؤالًا محوريًا هو: هل يمكن دراسة الإسلام اجتماعيًا؟ وفيه إشكالية العلاقة ين النصّ المتعالي (القرآن والحديث) والواقع أو ضرورات الحياة العادية وظروفها. وهنا يورد ثلاث مدارس في هذا

الموضوع؛ تنفي المدرسة الأولى كلّيًا ضرورة أيّ تعامل مع العلوم الاجتماعية، فالعلم الشرعي يحتوي على ما يلزم لفهم الواقع. وتريد المدرسة الثانية التعامل مع العلوم الاجتماعية بعد أسلمتها، لأنها غربية الهوى ولا تناسب مجتمعاتنا الإسلامية. أما المدرسة الثالثة، فتريد التفاعل مع العلوم الاجتماعية من منهج التكامل المعرفي، فلا مشكلة في دراسة مواد اجتماعية في كلية الشريعة؛ مثل مدخل إلى علم الاجتماع، وعلم اجتماع الدِّين، وما إلى ذلك. وهناك طرائق وشروط لأنصار هذه المدرسة. لكن المؤلّف بدوره، ينتقد هذه المدارس الثلاث، ويدعو إلى مقاربة جديدة (أخلاقية) لكيفية تكامل المعارف في فهم الظواهر الاجتماعية أو ما يدعوه بـ «تَبْيئة المعارف».

في الفصل الثاني: «الحقل الدِّيني العربي» (87-186)، يدرس الدكتور حنفي الحقل الدِّيني العام كتمهيد لدراسة التعليم الشرعي. وتبرز أهمية مباحث هذا الفصل، لا سيما المبحث الأول: «التديّن وعلاقته بالاجتماعي والسياسي» (89-107) بمعنى تصنيفاته لأنماط التديّن، بين المؤسسي التراثي، والإحيائي، وما بعد الإسلامي، والشعبي، وهي تصنيفات اختبارية، إلا أنها لا تلحظ التداخل والتماوج فيما بينها. ثم حديثه عن أنواع العلمانية بين صلبة، ورخوة، وصورية، وجزئية، مع إيراد الأمثلة من الواقع. ومحاولته بعد ذلك، في مبحث «الفتاوى: المدارس الثلاث» (108- 127) تنميط مدارس ثلاث للفتوى، المدرسة النصية بحسب تسميته لها، وهي التي تؤطّر الإسلام بين دار إسلام ودار كفر، والمدرسة الواقعية الحذرة سياسيًا، وهي الحريصة على تهيئة ظروف جيدة للمهاجرين المسلمين في الدول غير الإسلامية، والمدرسة الإنسانية بحسب وصفه لفتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، والمجلس الفقهي لأميركا الشمالية، وكثير من فتاوى الأزهر في هذا المجال. وهي تراعي أثر الظروف الاجتماعية والسياسية في المفتي ومن يُفتي لهم، مع التركيز على فتاوى المهجر، مما هو مندرج في فقه الضرورة أو فقه الواقع في أحيان كثيرة، لمعالجة قضايا شائكة للمهاجرين

المسلمين في بلدان غير إسلامية، لا سيما فتاوى المجلس الأوروبي. ويقرّ المؤلف بوجود بعض التداخل بين مدارس الفتوى، ما يدلّ على أنها تقسيمات غير دقيقة أو صارمة. فيلاحظ أنّ تقسيم المعمورة بين دار إسلام ودار كفر، هو موضوع متقدّم في المدرسة الإنسانية. وجرى إنضاج بعض الأفكار في المدرسة التقليدية والواقعية من خلال نقاشات وهبة الزحيلي (ت 2015) منذ سبعينيات القرن الماضي. وكثير من فتاوى المجلس الأوروبي تعتمد على اجتهادات علماء تقليديين مثل مصطفى الزرقا (ت 1999) الذي انفرد منذ عقود بآراء خالف بها معاصرين له، كإباحته التأمين وغير ذلك. وفي كلّ الأحوال، لا يبدو ظاهرًا مدى تعالق التعليم الشرعي مع هذا الحقل الدِّيني، إلا أنه من النوع الممهِّد نفسيًا ومنهجيًا الذي يتبعه المؤلف في الكتاب، للإيحاء بالغايات التي يتوخّاها من ربط علوم الشرع بعلوم الاجتماع. فليست هي قضية بيداغوجية بحت، بهدف تكوين طالب الكليات الدعوية والشرعية عامة، بل تركيز الضوء على أنماط جديدة من فقه الواقع التي تصدر عادة بضغط من معطيات الواقع نفسه، للمواءمة بين حياة المهاجرين المسلمين في بلدان غريبة عن معتقداتهم وسلوكاتهم المتوارثة أو الناتجة عن إيمان طوعي، وكأنها طلائع الفقه التجديدي المقاصدي المبتغى في كلّ مكان.

ثم يتناول في المبحث الثالث: «التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة» (127-146)، المؤسسات الجديدة التي تسهم برأيه في التجديد الإسلامي من الداخل في حقبة ما بعد الانتفاضات العربية، مع فحص الاستراتيجيات السياسية والفكرية المستخدمة، وما إن كانت تفاعلت جدّيًا مع العلوم الاجتماعية والإنسانية. فبعد إيراد تجربة أسلمة المعرفة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام (1986-1996)، مع إسهامات فردية متميّزة لرضوان السيد (لبنان) وأبو يعرب المرزوقي (تونس) وعبد الوهاب المسيري (ت 2008) (مصر) وطه عبد الرحمن (المغرب) وعلي شريعتي (ت 1977) (إيران)، يركّز على تجربة شبابية تجديدية، أغلب قياداتها من اتجاهات فكرية يسميها

المؤلف ما بعد الإخوانية، وما بعد السلفية، وما بعد الصحوية (السعودية). وتنتشر هذه الاتجاهات أساسًا في الخليج، ولها امتدادات لا سيما في مصر والمغرب. وظهرت مبادرات على شكل دور نشر ومراكز بحثية، مثل الشبكة العربية للأبحاث والنشر (تأسست مطلع عام 2008)، ومركز نماء للبحوث والدراسات (تأسس عام 2009)، وهو مركز بحثي يهتم بربط الفقه بالواقع بدرجات متفاوتة، ومركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق (تأسس عام 2012)، ومنتدى العلاقات العربية والدولية (تأسس عام 2011) (قطر) ومركز نهوض للدراسات والبحوث التابع لوقف نهوض لدراسات التنمية المؤسس عام 1996 (الكويت). وقيام بعض دول الخليج بإنشاء مؤسسات لتأطير ما دعاه بالتجديد الإسلامي؛ كمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث التي تأسست عام 2013 (المغرب)، ودار مدارات للأبحاث والنشر (مصر)، ومعهد المقاصد الذي يرأسه جاسر عودة، مع أنه ينبغي التحفّظ على تكرار كلمة التجديد من جانب المؤلف من دون تحديد المقصود الدقيق منها، وذلك بالنظر إلى المعنى الاصطلاحي الدِّيني القديم لكلمة التجديد، الذي هو إحياء قواعد الدِّين، وسنة السلف الصالح، بخلاف ما تعنيه الأدبيات الحديثة من التجديد (إعادة البناء على قواعد جديدة). المؤلّف تناول أيضًا تجربة الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين (تأسس عام 2004)، بوصفه نموذجًا للمؤسسات التجديدية المهمّة.

ويهدف المبحث الرابع: «خطب الجمعة: بين نمطي القدسية والتقليدية» (146-186) إلى دراسة الخطباء في حالة لبنان؛ مواصفاتهم، وخطبهم، مع التركيز على الفاعل ومعرفته، لسبر العلاقة والتفاعل بين المعرفة الدِّينية والعلوم الاجتماعية. وعلى الرغم من بعض الخصوصيات اللبنانية، ثمة تشابه بين وضع الخطابة في لبنان ووضعها في العالم العربي. تضمّنت الدراسة 42 مقابلة وتحليل محتوى 210 خطب بين عامي 2012 و2015، وشملت 35 خطيبًا سنيًا و7 خطباء

شيعة. أما الأسئلة المطروحة فهي: ما هي الملامح العامة للخطباء ومؤهلاتهم الأكاديمية؟ ما هي الموضوعات المطروحة في خطب الجمعة؟ ومدى استخدام خطباء الجمعة أدوات العلوم الاجتماعية؟ ما هي الحجج التي يستعملونها لإقناع المصلّين؟

وبحسب ما أكّدت عليه الدراسة، فإن الخطباء يتناولون الحوادث الاجتماعية جيدًا، لكن هذا لا يعني أنهم يتجاوبون مع العلوم الاجتماعية. وسجّل التخصّص الاجتماعي لدى الخطباء في العيّنة أدنى مستوى عند المقارنة بالقراءات المتخصّصة المفضّلة لديهم، ومصادر الاقتباسات المستقاة من العلوم الاجتماعية. لكن هذه النتائج غير مستغربة، فخطباء الجمعة، حتى لو درسوا مقرّرات علم الاجتماع في الكلّيات الشرعية، فلن يلجأوا على الأرجح إلى أدوات علم الاجتماع لإقناع المصلّين؛ أولًا، بالنظر إلى المستويات المعرفية غير الملائمة لدى عامّة الناس، وثانيًا، لأن خطبة الجمعة مناسبة تعبّدية في المقام الأول، وليست مكانًا لإلقاء محاضرة علمية، بل هي تذكير ووعظ، ولولا ذلك لما استمع المصلّون إلى الخطبة.

الفصل الثالث: «أسلمة المعرفة وتأصيلها: ضرورة أم سياسات هوية؟» (187-224)، فيه أربعة مباحث هي: «ماهية العلوم الاجتماعية» (188-189)، و«تطوّر مشاريع الربط بين الإسلام والمعرفة» (189-195)، و«أنماط محاولات أسلمة المعرفة وتأصيلها» (195-205)، و«الإشكاليات» (205-215)، و«الاستنتاجات» (216-223).

في المبحث الأول، يقول المؤلف إنّ الحديث كثر منذ عدة عقود عن العلوم الاجتماعية الإسلامية، بما يهدف إلى توطين هذه العلوم التي وُصفت بأنها غربية الهوى. وازدهر إصدار كتب ومقالات وأطاريح في هذا المنحى منذ بداية التسعينيات. إلا أنه لا يمكن القول - بحسب المؤلف - إنّ هناك علم اجتماع إسلاميًا إلا في المعنى الضيّق للكلمة. ربما تكون فلسفة اجتماعية إسلامية، لكن لا

علاقة لها بعناصر علم الاجتماع، ذات العلاقة بالأدوات المنهجية، والبيانات البنيوية والإدراكية والانطباعية، وتقديم الحلول.

وفي المبحث الثاني، يتناول المؤلف فكرة أسلمة العلوم الاجتماعية من ضمن مشروع أسلمة المعرفة، فيقول إنّ البحث في العلوم الاجتماعية من وجهة نظر إسلامية، أتى من مفكّرين في العلوم الاجتماعية، وأغلبهم غير عرب. وناقش حنفي تجربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، والذي أُسّس عام 1981، وقد تبنّى مشروع أسلمة المعرفة، عقب تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة وكندا عام 1971. تأثر مفكّرون آخرون بتجربة المعهد، وبالمقابل، ظهر اتجاهان آخران. الأول رَفَض العلوم الاجتماعية قاطبة، والاتجاه الآخر يريد الاكتفاء بالتأصيل الإسلامي بدلًا من أسلمة المعرفة. وأخذ المؤلف على بعض الباحثين المبالغة في استخدام ابن خلدون، وكأن فكره سوسيولوجيا في كلّ زمان ومكان.

وبشأن التنظير في مسألة الاحتياج إلى علم اجتماع إسلامي أو علم نفس إسلامي أو علم سياسة إسلامي، رأى حنفي أنّه لا يعدو أن يكون فلسفة اجتماعية أو نفسية أو سياسية إسلامية. هناك محاولات جدّية لكنها نادرة، وتتطلّب دراسة كلّ عناصر العلم الاجتماعي وتوطينه أو تبيئته محلّيًا. لكنّ عملية التوطين تكون جدّية بحسب المؤلف إذا توافرت فيها أربعة عناصر. أولًا، الاعتراف بأن جزءًا كبيرًا من العلم الاجتماعي يتطوّر بفضل التراكم المعرفي العالمي. ثانيًا، لا بدّ من اعتبار الثقافة المحلّية في فهم الفاعلين الاجتماعيين لأيّ ظاهرة اجتماعية. ثالثًا، لا تكتمل الدورة الكاملة للمعرفة إلا بتفاعلها مع الجمهور المعنيّ بها. رابعًا، ينبغي التواصل بين العلم الاجتماعي أو جزء منه، مع الفلسفة الأخلاقية وعلوم الشرع (أصول الفقه والفقه) من أجل تكامل الوصف الوضعي مع الحلول المعيارية، وإيجاد فقه الواقع أو فقه المقاصد، وهما منهاجان مفتاحيان لكلّ المدارس

التجديدية الإسلامية في واقعنا المعاصر. ويخلص إلى القول إنّ المحاولات الجدّية قليلة، لكنّ المحاولات التنظيرية الترقيعية كثيرة.

أما مبحث الإشكاليات، فقد أورد المؤلف فيه، ست إشكاليات لم تنتج من بعض المفاهيم السائدة في المشاريع التجديدية، ولكنها ناتجة من غياب التطبيق الجيد. وبعض هذه الإشكاليات مربوطة بتحليل مضمون الخطاب. وبعضها الآخر مشروط بظروف إنتاجه الاجتماعية والاقتصادية. وهي:

أولًا، الاختزالية، إذ يردّ بعض أصحاب مشاريع أسلمة المعرفة على المركزية الأوروبية باستخدام المركزية الإسلامية. وغالبًا ما يلجأ هؤلاء لتبرير ضرورة وجود علم اجتماع إسلامي. وللاختزالية أشكال مختلفة، منها الاختزالية المقارنة (comparative reductionis)، بحسب تعبير الأنثربولوجي جبريال مارانشي Gabriele Marranci، وذلك حين ترى أنّ الفكر الإسلامي هو نتيجة القرآن، ولا تأثير للجغرافيا ولا للتاريخ ولا للمجتمع. ثانيًا، الفصل التعسّفي بين المعياري والوضعي، بحيث يستسهل كثير من المنادين بأسلمة المعرفة أو التأصيل الإسلامي لها بالاكتفاء بتقديم وصفات أخلاقية، كيف ينبغي مثلًا أن تكون الأسرة المسلمة، دون أن يُعملوا الجانب الوضعي، وهو الأبحاث الميدانية القادرة على تقديم فهم ما هي طبيعة الأسرة في القرن الحادي والعشرين في بلد ما. ويذهب المؤلّف إلى القول إنّ المعياري وحده ليس له معنى من دون تجشّم عناء البحث الوضعي. ثالثًا، الثابت والمتحوّل، فهناك من يرى الفكر والفقه الإسلاميين ثابتين بمعياريتهما وقيمهما الأخلاقية، ويجب تطويع العلوم الوضعية لهما. ويعتبر المؤلف أنه إذا آمنّا بمنهج مقاصد الشريعة، فمعنى ذلك أنّ الأحكام الظاهرية ما عدا الكليّات والأصول قد تتغيّر بتغيّر الواقع. رابعًا، فقه الشريعة مقابل فقه تطبيق الشريعة، ويستند المؤلف هنا إلى كتاب عبد الله المالكي **سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة**، أي أن يكون ثمّة سيادة للأمة عن طريق الاعتراف الشعبي بها، أي قبول ديموقراطي

بالحاكم، وهي التي تقوم بنقل مبدأ إلزامية الشريعة من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي، أي سنّ القوانين والدساتير، قبل تطبيق الشريعة. خامسًا، الترقيعية، بحيث يرى المؤلف أنّ المحاولات الترقيعية غالبًا ما تكون نتاج ضعف التكوين العلمي لدى الباحثين العرب. وإنّ ضعف العلوم الاجتماعية التي تدّعي أنها إسلامية أو لا، ناتج عن الشروط الاجتماعية الاقتصادية والبيئات المؤسّسية التي تواجه الباحثين في دول الجنوب، أكثر منها إشكالًا إبستمولوجيًا ناتجًا عن تدويل العلوم الاجتماعية، أي عدم التوافق مع المفاهيم الغربية التي وُلدت في سياقات محدّدة للدول القومية الأوروبية. سادسًا، تدويل العلم، بحيث إنّ هناك افتراضًا بوجود علم اجتماع إسلامي للمسلمين، كما للبوذيين واليهود وغيرهم. وهذا الافتراض كما يؤكّد المؤلف يتنافى مع مفهوم عالمية الإسلام. إنّ كلّ العلوم فيها ما هو كوني، ومنها ما هو مرتبط بثقافة مجموعة سكّانية ما وحاجاتها. والمطلوب هو صياغة الحوار الجدلي بين الثقافات والمجتمعات بالإفادة من التجارب المختلفة وتراكم المعرفة.

أما المبحث الخامس الذي يلخّص الاستنتاجات، فهو بالغ الأهمية من منظور غاية الكتاب ككلّ، وفيها يتكثّف الطرح النظري، بحيث يبدو جلّيًا أنه كان بمكنة المؤلف الانتقال مباشرة بعد انتهاء الباب الأول إلى تفصيل بديله المنهجي في باب ثانٍ، بعد عرض مكثّف لبرامج التدريس في كلّيات الشريعة بدلًا من الاستعراض المطوّل لهذه المناهج في المشرق والمغرب، ونماذج اعتبرها رائدة في قطر والمغرب وماليزيا، وهو الذي يمتدّ على مدى ثلاثة أبواب، أي ما يقارب 445 صفحة.

في هذه الاستنتاجات، يشدّد المؤلف على أهمية تحقيق التكامل بين علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، كي تؤدّي العلوم الاجتماعية دورها الرائد في حلّ المشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العويصة، وخلق تصوّرات ورؤى جديدة تفتح آفاقًا لاجتهادات كثيرة وعميقة تُثري الدِّين والعلوم.

ويضيف: إنّ عملية التكامل وتوطين المعرفة لا تعني تبنّي سياق نظري محلّي كلّي في مقابل نظريات مادية غربية، بل تعني الإفادة من التراث العالمي والمحلّي في آن واحد، وغربلته لتشكيل إطار نظري لدراسة موضوع ما قيد البحث. واعتبر المؤلف أنّ مشروع أسلمة المعرفة الذي أسّسه إسماعيل الفاروقي (قُتل في الولايات المتحدة عام 1986) عام 1981، لم يُسفر عن نتائج معرفية إلا القليل، وخاصة بعد تخلّي المعهد العالمي عن شعار «أسلمة المعرفة»، واعتماد شعار «تكامل المعارف». فالمشاكل المعرفية الناشئة عن بعض مفاهيم أسلمة المعرفة كما يقول المؤلف، جعلت من منتجاتها رؤية ذاتية جماعية أكثر منها معرفة عالمية. كما أنّ هنالك اختزالية مفرطة في كثير من المشاريع المؤسّسة للاتساق أو التوافق أو الأسلمة. وثمّة مبالغة في أهمية القيم على حساب المصالح والغرائز. ثم يلفت المؤلف مبكرًا في هذه المرحلة من الكتاب، إلى بديله المنهجي وهو الفصل والوصل، معتبرًا أنّه لا توجد معرفة لها معنى دون التلاقح المعرفي أو الإثراء المتبادل بين التخصّصات. والكلمة المفتاحية مستعارة من سمير أبو زيد، وهي مفهوم الاتّساق consistency، بوصفه المفهوم الجوهري في النظرة إلى العالم. والسمة الأساسية التي تميّز هذه النظرة أن تكون متسقة مع ذاتها ومع العالم الواقعي.

استنتاج في الشكل:

1 - من قراءة الأسئلة التي أوردها الدكتور ساري حنفي، والتي من المفترض بالكتاب أن يجد الإجابات عليها، في الأبواب والفصول والمباحث، وبالنظر إلى

العناوين المتفاوتة في إشاراتها ما بين قراءة تحليلية في المناهج التعليمية ومكوّناتها في الكلّيات الإسلامية، ومحصّلة الاستبيانات والمقابلات مع عمداء وأساتذة وطلّاب في بعض كلّيات الشريعة من جهة، وطرح نظري في كيفية الربط ين علوم الشرع وعلوم الاجتماع، بل في تغيير طرائق الاجتهاد الفقهي، من جهة أخرى، يبدو الإسهاب حيث كان يمكن الاختصار، والاختصار حيث كان ينبغي التوسّع بهدف إشباع الفكرة، بمعنى وجود اختلال في الأحجام المخصّصة للمواضيع؛ والأهم أنّ الطرح النظري كان مبعثرًا في ثنايا الكتاب، وربما كان هذا متعمّدًا، فيكون المقصود تكرار الفكرة في أكثر من موضع وبأكثر من أسلوب، من أجل التآلف معها، والتعامل معها دون كثير تفحّص ونقاش. ولكنّ الكتاب في نهاية التحليل، هو من طبيعة استكشافية، تجريبية، قابلة للتطوير.

2 - ينطوي الكتاب على محورين ليسا بالضرورة مترابطين، بل من السهل التفريق بينهما. فلو بذل الكاتب جهده على المعطيات الثرّية التي تحصّل عليها من البيانات والاستبيانات والمقابلات، في معالجة القصور العام المرصود في الكلّيات الشرعية المعاصرة، لجهة المناهج والأساليب التعليمية المعتمدة، والأهداف التربوية المرسومة، والأدوار الاجتماعية المفترضة للخرّيجين، ونوعية الطلّاب المنخرطين في تلك الاختصاصات، ومستوى الذكاء لديهم بالمقارنة مع طلّاب الكلّيات الأخرى، النظرية والتطبيقية على حدّ سواء، كما سبر الفئات الاجتماعية التي ينتمون إليها، لكان البحث استئنافًا نوعيًا لما أطلقه الشيخ ابن عاشور في كتابه: **أليس الصبح بقريب** من أجل إصلاح التعليم الشرعي، مع استعمال أدوات البحث الحديثة في علوم الاجتماع. ولكان الكتاب مكتفيًا بذاته في هذا المجال. أما وقد عرّج الكاتب على موضوع آخر هو مختلف نوعيًا، أي تناول القطيعة بين علوم الشرع وعلوم الاجتماع بشكل أُحادي، أي من طرف أهل الفقه تحديدًا بإزاء علوم الاجتماع، والبحث في كيفية استدخال العلوم الاجتماعية في مناهج الكلّيات

الشرعية، ليس فقط لإصلاح التعليم في هذه الكلّيات، وتخريج طلّاب أكثر أهليّة في مقاربة الواقع، وإصدار الأحكام الفقهية على حالاته ونوازله، بل لتحقيق هدف أعلى درجة، وهو إصلاح الاجتهاد الفقهي نفسه، من خلال التدخّل في آليات عمله، وقواعده الأصولية، فإن الكتاب يحتوي إذًا على نوع من الاستطراد في بعض مباحثه، لا سيما في القسم السارد لمناهج الكلّيات الإسلامية. فالأسئلة البحثية وحدها تكفي لإصدار دراستين في الأقل، منفصلتين على نحوٍ شبه كامل. الأولى تهتمّ بالإصلاح البيداغوجي للكلّيات الشرعية المعاصرة، باستعمال أدوات علم الاجتماع في البحث والتقصّي والاستنتاج، لتحسين مُخرجات المعاهد الإسلامية عبر تحسين مُدخلاتها. وبهذا تكون إضافة مهمّة على الدراسات المنشورة في الكتاب الجماعي **نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية** (2019)[2]. أما الدراسة الثانية، فتكون متخصّصة بعلاقة علوم الشرع بالعلوم الاجتماعية، ابتداء من محطة تاريخية مفصلية هي التوقّف عند تجربة ابن خلدون الذي استعمل منهجية الفصل والوصل في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي في محاولة هي الأولى من نوعها لربط علوم الشرع بعلم الاجتماع الناشئ الذي أسماه ابن خلدون «علم العمران».

3 - اكتفى الكتاب بدرس تجارب التدريس الشرعي في بعض البلدان العربية والإسلامية، وأغفل تجارب أساسية لبلدان محورية، مثل المملكة العربية السعودية ومصر والعراق من جهة، وتركيا وإيران وباكستان وأندونيسيا من جهة أخرى. كما لم يذكر الكتاب إلا تجارب بلدان ذات أغلبية سنية، وأغفل على نحوٍ مطلق التدريس الشرعي في النطاق الجغرافي والمذهبي، غير السني، العربي والعجمي على حدّ سواء، فهل النماذج المذكورة في الكتاب عيّنة عشوائية ممثّلة لكافة

(2) تحرير رضوان السيد وساري حنفي وبلال الأرفه لي، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2019.

الاتجاهات في العالم الإسلامي، بنظر المؤلّف، أم أنّ هذه العيّنة هي التي كانت متوافرة لفريق العمل دون غيرها من البلدان، أم أنّ تخصيص بلدان بالنقد والمراجعة لبرامج كلّياتها الإسلامية وإهمال تجارب بلدان أخرى، كان متعمدًا، ولأيّ غرض؟ يفتقد الكتاب إلى أيّ تبرير من أيّ نوع.

4 - بما أنّ المؤلّف مهتمّ بالحراك الشعبي في زمن الربيع العربي من نهاية 2010، وما نتج منه من «بعديات»، فإنه اكتفى ببعض الاتجاهات الإسلامية التي تجاوزت مواضعها الأيديولوجية السابقة، ولم يُشر إلى ما يمكن تسميته «ما بعد الجهادية»، الذي ظهر في سوريا وليبيا، وهو اتجاه فكري محلّي إحيائي يقترب أكثر من التيارات الإخوانية، والصحوية، سياسيًا ودينيًا، دون أن يلتحق بهما تنظيميًا أو فكريًا، بعد أن نأى بنفسه عن السلفية الجهادية.

ثانيًا، في مضمون الكتاب وأطروحاته:

كما جاء في القسم الأول من هذه المراجعة، فإنه ثمّة اختلال كمّي واضح بين الحجم المخصّص لمناقشة مناهج الكلّيات الإسلامية في بعض الدول العربية والإسلامية، وما هو مرصود منه للطرح النظري البديل، حتى إنه لا يتجاوز 10% من حجم الكتاب، إن أخذنا بعين الاعتبار ما جاء في المقدّمة من هواجس وأسئلة بحثية (3 صفحات)، والفصل الثالث من الباب الأول عن أسلمة المعرفة (37 صفحة)، وأخيرًا الفصل الرابع عشر وهو الفصل الأخير، تحت عنوان: «نحو بدائل منهجية في ربط علوم الشرع بالعلوم الاجتماعية» (21 صفحة).

هذا التفاوت الكمّي ينعكس قصورًا في عرض المضمون المنهجي والنظري، وهو جوهر الكتاب. بل يُلحظ أيضًا تفاوت في لهجة الخطاب إن صحّ التعبير، بين البدايات والنهايات، فما كان اقتحاميًا به في الطرح ابتداءً، إلى حدّ التصريح

المبكر في بعض المواضع بالغَرَض والهدف، على نحوٍ عام دون تفصيل، وهو تغيير طريقة الاجتهاد، وتبديل أحكام بتغيّر الوقائع والأزمان، من خلال استدخال العلوم الاجتماعية في صلب آلية الاجتهاد، بات انتهاءً أكثر تحفّظًا وحذرًا من عواقب التوتّرات الاجتماعية التي ستنجم عن تطبيق منهجية الفصل والوصل، أو أيّ مقاربة أخرى، تتجاوز المحصّلات الفقهية الموروثة والناتجة عن إعمال القواعد المتعارف عليها في أصول الفقه. وفي هذا الإطار، يقول إنه «سيكون هناك توتر وقلق ومعضلات ومفارقات بين ما سوف يراه الناس ثابتًا في الشرع وبين نتائج العلوم الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يُظهر بحث اجتماعي أنّ تعدّد الزوجات أو الطلاق لهما تبعات غير حميدة على الأطفال. وهنا ينشأ التوتر في كيف يمكن أن يتَرجم ذلك إلى أحكام معيارية وسياسات وحملات توعية. ومن يقوم بذلك، السلطات الزمنية أم المجتهدون والفقهاء أم كلاهما؟» (209).

في هذا القسم من المراجعة، أعرض المقاربات النظرية التي ألمع إليها المؤلف أو صرّح بالميل إليها، لربط علوم الشرع بعلوم الاجتماع، وقد فضّل مفهوم «تَبْيئة المعارف» بدلًا من أسلمة المعارف أو تكاملها. فما هي تلك التفضيلات المنهجية التي ارتآها الدكتور ساري حنفي في الكتاب؟

1 - منهج الفصل والوصل:

تبنّى المؤلف منهج الفصل والوصل، الذي شرحه سمير أبو زيد - وهو مهندس مدني، وعضو الجمعية الفلسفية المصرية، لكن ليس تبنّي حنفي لهذا المنهج من دون تعديل يسير. وفي الآن نفسه، أيّد المنهجية المقاصدية، والمقاربة الأخلاقية، وكأنها ثلاثية متكاملة. لكن هذه المقاربات الثلاث تلتقي في آلية الاجتهاد الجديد المقترحة من المؤلف؛ أي استنباط الأحكام بالمنهجية المقاصدية والمقاربة الأخلاقية، بالتوازي مع قراءة الواقع بأدوات العلوم الاجتماعية اعتمادًا

على منهج الفصل والوصل ضمنًا كإطار واسع، بحيث لا يبدو أنّ الفصل والوصل منهج منعزل بذاته، متمايزًا عن مناهج أخرى. بل يتبيّن أنّ المقاربتين الأخريين، تعملان كلتاهما وفق منهج الفصل والوصل، كما سيأتي في القسم الثالث من هذه المراجعة.

وأوضح حنفي في حواره مع موقع **أواصر**، أنه طوّر نظرية أبو زيد من فصل ووصل وحسب، إلى فصل ووصل، وفعل تعدّدي. ويشرح ذلك من خلال مثال، وهو النقاش الذي دار في تونس عام 2018 عن مساواة المرأة للرجل في الإرث، عقب إعلان الرئيس الباجي قائد السبسي (ت عام 2019)، في 13 آب/أغسطس عام 2018، تأييده للمساواة في الإرث. تشكّلت لجنة الحريات الفردية والمساواة من أساتذة حقوقيين وناشطين مدنيين، واستُبعد فقهاء جامعة الزيتونة والمقرّبين من حزب النهضة الإسلامي. ولاحظ حنفي في دراسة مشتركة مع عزام طعمة، ومنشورة في مجلة **عمران** عام 2020 تحت عنوان: «ما وراء الديانية والعلمانية: نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكّل التفكير غير الاستبدادي»، أنّ كلا المؤيدين للقانون الجديد للإرث، والمعارضين له، استعملوا حججًا لها البنية المعرفية والتبريرية نفسها (دينية، وقانونية، وسوسيولوجية). ودعا المعارضون للقانون، إلى إخضاعه للتصويت أو الاستفتاء، واعتُبر هذا تطوّرًا جوهريًا في فكر الحركة الإسلامية (ساري حنفي وعزام طعمة، 2020: 79-90). ويضيف حنفي أنه بعد ما قام كلٌّ من الطرفين بتوظيف مناهج مختلفة، أي الفصل، ومن ثَمّ الوصل من خلال حجج متوازية، جاء نشر النتائج في المجال العام، وهو المرحلة الثالثة أي الفعل التعدّدي. والمقصود بالتعدّدي، هو تعدّد نوع الجمهور، فمنهم المواطن ومنهم المؤمن. بعد ذلك يأتي الفعل وهو هذا الجدل السلمي في المجال العام، والذي أدّى إلى تقريب وجهات النظر من خلال قبول الطرفين أنه مهما كان التشريع المدني مرجّحًا لطريقة ما في توزيع الإرث، فإنه يمكن للطرف الآخر اختيار الطريقة الأخرى. وكذلك يحسم الأمر إذا كانت هناك آليات ديمقراطية

لتظهير ما تختاره الأكثرية. ويقول حنفي إنه يمكن الذهاب أبعد من ذلك إلى تبنّي التعدّدية القانونية، وهو ما نجده في كثير من الدول في العالم الديمقراطي، وذلك بحسب حجم المسلمين (ساري حنفي، موقع أواصر، 19 أيار/مايو 2021). التعدّدية القانونية المذكورة، هي أن يصدر قانون الإرث الاختياري، أي على غرار طرح الزواج المدني الاختياري في لبنان. علمًا أنّ تقرير الحالة الدِّينية في تونس لسنة 2015، أورد أنّ 66% من التونسيين يرفض المساواة في الإرث.

2 - المنهجية المقاصدية:

رأى البروفسور ساري حنفي أنّ المنهجية المقاصدية هي ركن من أركان التفكير الجديد في استنباط الأحكام من النصّ الشرعي بأسلوب مختلف وفق قراءة علمية للواقع، معتبرًا في حوار أجراه معه موقع **أواصر** بمناسبة صدور الكتاب، أنه غالبًا ما اعتمدت علوم الشرع في العالم العربي على التعامل مع النصوص المقدسة والتراثية بأدوات معرفية، فيها تغليب للنقل عن الفقهاء القدامى بدل إعمال مقاصد الشريعة، ودون قراءة الواقع الذي سيتنزّل عليه النصّ. وأضاف أنّ للعلوم الاجتماعية طرائق بحث استقرائية للواقع اعتمادًا على نظريات في كلّ اختصاص. وكلاهما بحاجة للآخر أي علوم الشرع وعلوم الاجتماع. فكيف يمكن إعمال مقاصد الشريعة بدون حدّ أدنى من معرفة أين تؤخذ المعلومة من العلوم الاجتماعية؟ وكيف يقرأ الفقيه جدولًا إحصائيًا؟ وما هو تأثير الأنظمة المعرفية المختلفة من التراث والعولمة في فهم الإنسان اليوم لحياته، وتحديد ما هو الخير العام؟ وكيف يمكن لباحث اجتماعي أن يتعامل مع واقع تكون فيه ثقافة المواطن هناك مربوطة عضويًا بالدِّين والتديّن، بدون الفهم الأدنى لعلوم الشرع؟ وكيف يتعامل الإنسان مع مَعينه التراثي ويوجّهه من حيث يدري أو لا يدري؟ (ساري حنفي، موقع **أواصر**، 19 أيار/مايو 2021).

وذهب حنفي إلى أنه إذا آمنّا بمنهج مقاصد الشريعة، فمعنى ذلك أنّ الأحكام الظاهرية ما عدا الكليّات والأصول قد تتغيّر بتغيّر الواقع. ومن ثَمّ، فليست المعرفة العلمية التي تتغيّر فقط بتغيّر الواقع، ولا أنّ العلوم الوضعية تخضع للفكر والفقه الإسلاميين الثابتين من حيث المعايير والقيم الأخلاقية (ساري حنفي، **علوم الشرع والعلوم الاجتماعية نحو تجاوز القطيعة**: 209).

وختم كلامه في المجال المقاصدي بتحفّظ أكبر في أواخر الكتاب. فعلى الرغم من تأكيده على أنّ الرهان هو على كيفية توظيف منهجية مقاصدية للاجتهاد، وهذا يعني إعادة النظر في علم أصول الفقه، والتعامل مع المنهجية المقاصدية بجدّية. لكنه أشار في الوقت نفسه، إلى أنّ الدكتور عبد الرحمن حللي في معرض مراجعة مخطوطة هذا الكتاب، أكّد أنّ المغاربة لا يزالون مختلفين في كيفية استثمار مقاصد الشريعة، ومدى إمكان الاعتماد عليها مباشرة. وهم مختلفون حتى في فهم موقف ابن عاشور من هذه المسألة، بمعنى تجاوز القياس على الفرع، والاعتماد مباشرة على الكلّيات. وإنّ الإنتاج الغزير والمهمّ في الدرس المقاصدي لا يترجَم دائمًا في الممارسة. وهو ما يفسّر إهمال كلّيات الشريعة في المشرق لدراسة مقاصد الشريعة وعدم التوسّع فيها، لأنهم يرونها مجرّد فلسفة تشريع، ولا أثر لها في الاجتهاد. وثمّة استعمال لمقاصد الشريعة لدى بعض الكتّاب العرب في الإسلاميات، ما جعل من مقاصد الشريعة خطوة لتجاوز الشريعة نفسها، وهو ما أدّى إلى تشويه دراسة المقاصد وانغلاقها، والتحفّظ في استخدامها في المشرق والمغرب على درجات (المرجع نفسه: 704).

3 - المقاربة الأخلاقية للدِّين:

في سياق إيراده المقاربات الثلاث، التي عليها أن تتولّى تجديد الاجتهاد في الإسلام، اكتفى الدكتور حنفي بالإشارة إلى المقاربة الأخلاقية بعبارات مقتضبة شديدة الكثافة، دون أن يشرح نظرية فضل الرحمن مالك (ت 1988) في هذا المجال، ومن غير أن يُدلي برأيه بمُجمل الأفكار التي كان فضل الرحمن قد طرحها في مقالاته وكتبه، وأثارت جدلًا كبيرًا في باكستان، فانتقل منها إلى الولايات المتحدة عام 1968، وإلى حين وفاته.

قال المؤلف إنّ المطلوب هو تعميم براديغم (paradigm) أي نموذج نظري يربط الدِّين بوصفه أخلاقًا لا بوصفه تشريعًا بالعلوم الاجتماعية (استنادًا على نظرية فضل الرحمن)، بحيث تتعاون علوم الشرع وعلوم الاجتماع على التشريع، مستوحين من فهمهما لمصادر الأخلاق من الدِّين والفلسفة. وبدلًا من اعتبار الشريعة أي الأحكام الفقهية هي المرجع الرئيس للقوانين سواء كانت أحوالًا شخصية وشرعية أو قوانين وضعية، والتناحر على الحدود الفاصلة بينهما، سيُعترف بأن العلاقات البشرية تحكمها نُظُم تتجاوز التقنين، فمنها ما هو مرتبط بالأعراف والتقاليد المتوارثة ببساطة، ومنها ما هو أحوال شخصية وأحكام شرعية، ومنها ما هو سياسي (المواطنة، وتقنيات الحكم، والضرائب، إلخ.). ويأتي التنظير الأخلاقي بالتأثير في الحالات الثلاث المشار إليها آنفًا (الأعراف والتقاليد، الأحوال الشخصية والأحكام الشرعية، الأمور السياسية). فما هو مأمول من التعليم الشرعي أن يبقى الدِّين هو الناظم للعلاقات البشرية، لكن بوصفه أخلاقًا لا بوصفه فقهًا. وأضاف المؤلف أن الفلسفة الأخلاقية مصدر من مصادر الأخلاق، لأن أيّ قراءة تأويلية (هرمينوطيقية) للنصوص الدِّينية، تحتاج للأخذ بعين الاعتبار الواقع الذي تؤثر فيه طبائع قادمة من التراث، والعولمة، والسياقات التاريخية، والظروف الآنية (ساري حنفي، **علوم الشرع والعلوم الاجتماعية نحو تجاوز القطيعة**: 707).

وفي المقاربة الأخلاقية للظواهر الاجتماعية، يقول المؤلّف إنه يتبنّى فكرة عدم الاكتفاء بتدريس مادة عامة عن الأديان أو مادة متخصّصة في دين ما، بدون استجلاب كينونة هذا الدِّين وروحانيته، والتعامل مع وظائفه كافة «إلا أنّ هذا غير كافٍ بدون حدّ أدنى من التداخل المعرفي الكفيل باستحضار حجج قادمة من اختصاصات مختلفة. وستقوم المقاربة الأخلاقية بتوليف قواعد معيّنة لذلك، وضبط التوترات الناتجة عن هذا التداخل. ولعلّ هذا ضروري لتطبيع المعرفة الدِّينية على أنها جزء من المعارف التي يلجأ إليها الفرد لتقديم التبرير الأخلاقي للقناعات السياسية أو الاجتماعية. ولذا، فإن أيّ مادة تدريسية والمناقشات في الصف لن تحلّ المشكلة بفصل الدِّيني عن العلم. وإنما بمناقشة حدود كليهما في اتخاذ موقف ما من قضية ما» (المرجع نفسه، 81-82). هذه الفقرة بالغة الأهمية، ومحطة أساسية في إدراك منهج المؤلف، أو نظريته التي سيوضحها في الباب الخامس. فهو ليس مع التكامل أو التخادم معرفيًا بين علوم الشرع وعلوم الاجتماع، بل هو مع التداخل المعرفي، مع إقراره بحدوث توترات جرّاء هذا التداخل، وأنّ المقاربة الأخلاقية تتولّى تخفيف التوتر أو معالجته.

استنتاج في المضمون:

1 - الجهد الرئيسي في الكتاب، هو محاولة هدم القديم، وليس هدم أسلوب التعليم الدِّيني وطرائقه، والمناهج البيداغوجية المعتمدة على التلقين والرتابة والحشو وحسب، بل نسف آلية التفكير الاجتهادي التقليدي نفسه. لكنه بالمقابل، لا يطرح جديدًا واضحًا، من نحو نظرية متماسكة صلبة تكون بديلًا من الاجتهاد التقليدي الذي يرى أنه قد تجاوزه الزمن. فهو يميل تارة إلى تجارب أكاديمية حديثة في التعليم الشرعي مدعومة من دول عربية وإسلامية، ويستعير تارة منهجًا من مفكّر مصري، هو سمير أبو زيد، هو منهج الفصل والوصل، مع مفهوم

الاتساق بين العلم والنظرة إلى العالم، ومفاهيم متفرّعة أخرى، مترافقة مع إضافة إجرائية على المنهج غير مذكورة في الكتاب، بل ذكرها المؤلف لاحقًا.

2 - الطرح الأساسي للكتاب كما يبدو من العنوان، هو إنهاء القطيعة المفترضة بين علوم الشرع وعلوم الاجتماع، ما قد يعني البحث عن طرائق الربط البيداغوجي بين المجالين، من أجل التعاون بين الاختصاصات أو تكامل المعارف، بل تبيئتها، ومن أجل تكوين معرفي عميق لطلّاب الكلّيات الشرعية. لكن الأمر هو أبعد من مجرّد إصلاح التعليم الدِّيني، وهو ما قد يوحي به المؤلف عندما استعان بعنوان كتاب محمد الطاهر بن عاشور **أليس الصبح بقريب**، كعنوان فرعي لكتابه. فما يتبين من مطالعة كلّ فصول الكتاب، والتدقيق في حناياه وثناياه، أنّ المقصود هو إصلاح الاجتهاد نفسه، والابتعاد عن آراء الفقهاء القدامى، أي الفصل، وتنزيل الحكم بطريقة مختلفة على الواقع الراهن، أي الوصل، استعمالًا للمنهجية المقاصدية بأوسع مما توصّل إليه علماء مقاصد الشريعة في أيامنا، مع كثرة الدواعي والنوازل التي تحفّز الفقهاء على البحث عن أجوبة بإزاء معضلات المجتمعات الحديثة وتعقيداتها، وبالاستعانة كذلك بالمقاربة الأخلاقية التي اشتهر بها المفكر الباكستاني فضل الرحمن مالك.

ثالثًا، مناقشة الطرح النظري:

بما أنّ الدكتور حنفي قد طرح آراءه في هذا الكتاب بشأن دور العلوم الاجتماعية في الاجتهاد الفقهي الحديث لجهة إسهامها في فهم الواقع الراهن، باستعمال أدواتها النظرية وبياناتها الإحصائية، بل ضمّ تلك العلوم إلى منظومة علوم الشرع، مكتفيًا بالإشارة إلى نظريات ومقولات، متبنّيًا إياها بالإجمال مع بعض التعديلات والإضافات، فلا مجال لمناقشة الطرح الأساسي للكتاب دون العودة إلى مظانّ تلك الطروحات من كتابات المفكّرين الذين استشهد بهم

المؤلف، مع التدقيق في معاني المصطلحات التي استعملها في ضوء الأدبيات السائدة في العلوم والاختصاصات ذات العلاقة، ومناقشة تلك الآراء التي استند إليها المؤلف، وفحص الجدوى النظرية والعملية لتلك الآراء (منهج الفصل والوصل، المنهج المقاصدي، المنهج الأخلاقي)، وللطرح الذي يسوّق له الكتاب استطرادًا.

1 - منهج الفصل والوصل:

ستكون البداية من حيث اقترحه سمير أبو زيد من منهج الفصل والوصل والمفاهيم المحيطة به أو الآيلة إليه، للنظر في مدى صلابة مقترحه النظري أو هشاشته، ومحاولة حنفي بعد ذلك الإضافة على منهج الفصل والوصل، لتعزيزه واتقاء توتّراته الاجتماعية. وسيكون تناول مفاهيم أبو زيد الآيلة إلى الفصل والوصل بحسب الترتيب التالي: مفهوم التأسيس العلمي للنهضة، ومفهوم النظرة إلى العالم، ومفهوم الاتساق بين النظرة إلى العالم وإلى العلم المعاصر في زمن معيّن ودوره في التأسيس للنهضة، وثم تطبيقات الفصل والوصل، وكيفية اشتغال منهج الفصل والوصل، ومناقشته.

أ - مفهوم التأسيس العلمي للنهضة:

هو مفهوم مركّب، مبنيّ على مفهوم آخر، وهو «التأسيس للنهضة»، والذي يعني على وجه العموم، أنه لا يمكن لأيّ مجتمع أن يحقّق نهضة حضارية، إلا انطلاقًا، أو بناء على أسس فكرية، يشترك في تحقيقها ويتبنّاها إما صراحة أو ضمنًا، كافّة أو غالبية المجتمع. وهذه الأسس لها ثلاثة مستويات: مستوى اعتقاداتنا الأساسية عن العالم، أي «النظرة إلى العالم»، ومستوى التصوّرات

العقلية أو الفلسفية، وهي تقبل الاختلاف عليها، كما تقبل التغيير والتطوّر، ومستوى التعامل مع الواقع التجريبي، وهي التصوّرات عن الأساليب والوسائل التي يحيا من خلالها الأفراد.

أما التأسيس العلمي للنهضة، فهو إعادة بناء الأسس العلمية، على تصوّرات علمية معيّنة معاصرة، قادرة على دفع المجتمع نحو النهضة والتحوّل إلى مجتمع فاعل ومنتج، وبحيث تصبح هذه الأسس العلمية الجديدة جزءًا جوهريًا من الأسس الفكرية التي يعتنقها أفراد المجتمع. فلا يكفي تحقيق أبحاث علمية وتكنولوجية، ولا إنشاء مؤسسات علمية في المجتمع. بل الأمر أكثر عمقًا، ويتعلّق بتحوّل فكر المجتمع كله أو غالبيته نحو تصوّرات علمية معيّنة بما يجعل تحقيق هذه الإنجازات أمرًا طبيعيًا لأنها نابعة من إيمان المجتمع نفسه بهذه التصوّرات (سمير أبو زيد، 2009: 44-45).

ب - مفهوم النظرة إلى العالم:

يتناول الفيلسوف الالماني مارتن هايدغر Martin Heidegger (ت 1976)، في مقدّمته على كتابه **المشكلات الأساسية في الفينومينولوجيا** *The basic problems of Phenomenology*، مفهوم النظرة إلى العالم (weltanschauung) فيعتبره تصوّرًا يتجاوز النظرة إلى نسيج الأشياء، نحو معنى الوجود الإنساني والتاريخ، كما الغَرَض وراء ذلك. وقد تتحدّد النظرة إلى العالم بوساطة خرافات أو خبرات علمية أو مزيج منها (Martin Heidegger, 1988: 5-6). ويبدو من تقييم أبو زيد لهذا المفهوم، أنه إشكالي، ونادر الاستعمال في الفكر الرئيسي الغربي الحديث، وهو كذلك بالتبعية في الفكر العربي الحديث. بل لا توحيد في مضمونه، ولا توحيد في ترجمته الشائعة عن الألمانية. وعلى الرغم من عدم استقرار ترجمته أو تدقيق مضمونه بعد، لكنه يُستعمل على نطاق أوسع، في فكر ما بعد الحداثة، والتعدّدية الثقافية، وعلم

النفس، وما بعد الكولونيالية، وعلم اجتماع المعرفة، وفي التصوّرات العلمية الجديدة، وفلسفة الدِّين. ويتناقض هذا المفهوم مع فكر الحداثة القائم على المركزية الأوروبية، وعلى التقدّم الخطّي للحضارة، والقدرة المطلقة للعقل (سمير أبو زيد: 47-48).

بعبارة موجزة، فإنّ النظرة إلى العالم، مفهوم اجتماعي حضاري يعبّر عن نظرة معيّنة إلى العالم، تقبع في اللاوعي الخاص بمجتمع معيّن، ويمثّل جزءًا من حضارة معيّنة. فعندما يقال: النظرة العربية إلى العالم، فالمقصود بها نظرة المجتمعات العربية إلى العالم (المرجع نفسه: 53). والنظرة إلى العالم، هي طريقة لوصف الكون والحياة من خلالها، وما يجب أن يكون عليه الكون والحياة (المرجع نفسه: 84). أما عناصر النظرة إلى العالم، فتتكوّن من ثلاثة مكوّنات: أولًا، الاعتقادات النهائية، وهي مواضيع تخرج عن قدرة الإنسان على إثباتها. ثانيًا، الاعتقادات العقلية، وهي القابلة للاستنتاج بوساطة المنطق العقلي. وثالثًا، الاعتقادات القيمية، وهي التي تطرح علاقة الإنسان بالمجتمع وبالطبيعة، كتطبيق للاعتقادات النهائية والعقلية (المرجع نفسه: 97-98).

ج - مفهوم الاتساق:

إنّ مفهوم الاتساق عند أبو زيد، هو عنصر جوهري في «النظرة إلى العالم». ومدى اتساق هذه النظرة مع الذات والعالم الواقعي، ومع العلم المعاصر في مجتمع ما، في زمن ما، هو ما يؤسّس النهضة العلمية أو يعرقلها كما يرى أبو زيد. وبالمقابل، فإن النظرة إلى العالم، التي لا تتسق مع ذاتها ولا مع العالم الواقعي، تسقط من تلقاء ذاتها، ويتخلّى عنها الفرد، والمجتمع، والثقافة. ويتحدّد الاتساق في النظرة إلى العالم بـ «وجود رابط عضوي بين عناصر النظرة المحدّدة إلى العالم» (المرجع نفسه: 97). ويمكن تقسيم الاتساق في النظرة إلى العالم إلى

نوعين: الاتساق الداخلي الذي يعبّر عن الاتساق المنطقي أو البنيوي بين عناصر النظرة. أما الاتساق الخارجي، فيعبّر عن الاتساق بين هذه النظرة والعالم نفسه في الواقع الحياتي الطبيعي والإنساني (المرجع نفسه: 102).

في هذا المساق، يعتبر أبو زيد أنّ سبب نجاح الحضارة العربية - الإسلامية القديمة في الانتشار في العالم، هو الاتساق مع الذات، ومع العالم. ونجاحها في تحقيق تقدّم علمي وتكنولوجي على مستويات عدة، كان بسبب تحقيق الاتساق بين النظرة العربية - الإسلامية إلى العالم، والعلم في تلك الأزمان. أما توقف هذه الحضارة عن التقدّم العلمي، فبسبب تحوّل طرأ على طبيعة العلم. بالمقابل، نجح الفكر الأوروبي الحديث، عندما نجح في تحقيق الاتساق بين نظرة المجتمعات الغربية إلى العالم والعلم الحديث (المرجع نفسه: 43-44).

د - التجارب التراثية للاتساق:

يقول أبو زيد إنه مع استمرار التقدّم العلمي في القرون الوسطى، صار واضحًا أنّ العلم العربي يتجه نحو الحتمية التجريبية، فبدأ الشعور بعدم الاتساق بين النظرة العربية الإسلامية والواقع العلمي التجريبي. جرت محاولات لإعادة الاتساق إلى هذه النظرة، بين فريقين أساسيين: الأول هو التقليدي السلفي الذي يؤوّل العلم باتجاه النظرة الدِّينية، والثاني هو الفريق الذي يدافع عن التقدّم العلمي في صورته الحتمية. الأولى للغزالي (ت 450هـ/ 1111م)، والأشاعرة عمومًا، وفيها رفض للحتمية السببية، والثانية للمعتزلة وبعض العلماء المتأخرين، الذين تبنّوا الحتمية المناقضة للدّين. كانتا محاولتين غير موفّقتين للتوفيق بين العلم والنظرة الدِّينية، والاتساق بينهما (المرجع نفسه: 186). ثم وقعت ثلاث محاولات أخرى؛ لابن رشد (595هـ/ 1198م)، ولابن خلدون، وعبد القاهر الجرجاني (471هـ/ 1078م) (وترتيب الأسماء لأبو زيد) فمحاولة ابن رشد كانت للمزاوجة

بين الفكر الصوري اليوناني (البرهاني) والفكر الدِّيني الإسلامي، في صورة حقيقتين مستقلتين منفصلتين، أو حقيقة نهائية واحدة يمكن الوصول إليها بواسطة منهجين مستقلين منفصلين، من خلال كتابه **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال** (المرجع نفسه: 179). والقضية هي النظر في الاتساق بين النظرة الإسلامية (الشريعة) والنظرة اليونانية (فلسفة ومنطق)، هل هي علوم محظورة (عدم اتساق بينهما) أو مباحة (اتساق بينهما) (المرجع نفسه: 180). وإذا انقسمت مواضيع الطبيعة تقليديًا إلى قضايا علمية موضوعية (مادية وإنسانية) وقضايا ميتافيزيقية وقضايا دينية، فإن مفهوم البرهان عند ابن رشد مختلف في كلٍّ منها (المرجع نفسه: 181).

وبعدما يفنّد أبو زيد استناد ابن رشد إلى المنطق البرهاني اليوناني، الذي لا يفيد اليقين، يعود فيرى أنّ التفسير الصحيح لموقف ابن رشد، هو أنه موقف عقلاني محض. للعقل عنده منزلة المطلق، والدِّين محصور في الإطار الذاتي لا الموضوعي. وهذا هو فكر الحداثة. لذا، اشتهر الفكر الرشدي في أوروبا القرون الوسطى، باسم الرشدية اللاتينية. ولم يشتهر فكره الفلسفي في العالم الإسلامي، لأنه يخرج عن النظرة العربية الإسلامية، لكنه يتفق عمومًا مع النظرة الحتمية الحداثية في العالم. وبالمحصّلة، يرى أبو زيد أنّ ابن رشد فشل في محاولة الاتساق بين النظرة العالمية الحتمية الناشئة وبين النظرة العربية الإسلامية (المرجع نفسه: 185).

في الإطار نفسه، تقع محاولة ابن خلدون، لتقديم منهج جديد لمعالجة البحث التاريخي، وفهم أسبابه الحقيقية، والنتائج المترتّبة عليه، وفي الوقت نفسه، ابتكار علم جديد هو علم العمران، ودراسة المجتمعات البشرية على أسس من العقلانية. ولكن في الباطن ليست مقدّمة ابن خلدون - بحسب أبو زيد - سوى محاولة لإعادة الاتساق بين العلم الحتمي الذي كان قد فرض نفسه في عصر ابن

خلدون والنظرة العربية الإسلامية القديمة (المرجع نفسه). ولأن ابن خلدون كان ملتزمًا بالنظرة العربية الإسلامية، فقد كان من اللازم أن يكون مفهوم الحتمية في تفسير التاريخ والمجتمع متسقًا مع هذه النظرة إلى العالم. لذا، كانت محاولته تعبيرًا عن التوفيق بين النظرة الحتمية الطبيعية للاجتماع الإنساني، والنظرة العربية الإسلامية الظنية، والتي تنتج علاقات اجتماعية أخرى غير حتمية، ومرتكزة على النصّ الدِّيني (المرجع نفسه: 187- 188).

بتعبير آخر، كانت المشكلة الأساسية لابن خلدون، على مستوى المنهج، أكثر منها على مستوى الموضوع (كيفية وضع الأسس الصحيحة لعلم التاريخ، وفهم حركة المجتمع من خلال قوانين داخله). اعتمد ابن خلدون على مناهج عدة في الوقت نفسه؛ المنطق الصوري الأرسطي الحتمي، والتوجه الإسلامي التجريبي الظني، والتوجه الغيبي في النظرة الإسلامية إلى العالم. وهدفه الطموح، كان تحقيق منهج تجريبي حتمي لا يتناقض مع النظرة الإسلامية الغيبية، بل يتسق بها. وبمقياس العلم الحديث، لم ينجح ابن خلدون لأنه لم يعتمد الحتمية الطبيعية بشكل كامل. وبمقياس تحقيق الاتساق بين العلم والنظرية العربية الإسلامية، لم ينجح أيضًا لأنه لم يقدّم تصوّرًا كليًا أو بنيويًا للمناهج الجزئية التي استعملها، فجاء عمله في بعض الأحيان متناقضًا مع هذه النظرة، وفي أحيان أخرى متسقًا معها (المرجع نفسه: 190-191).

بالمقابل، يعتبر أبو زيد أنّ عبد القاهر الجرجاني، هو الذي يمكن تبنّيه كنموذج لتحقيق الاتساق بين النظرة العربية والعلم المعاصر، إذ إنّ العمل المثالي المطلوب برأيه، لتحقيق الهدف، هو أن تكون قضيته مشتركة علمية ودينية بشكل واضح. وأن يتحقّق الاتساق بين الجانبين بشكل واضح أيضًا، وهو ما نجح في هذين الأمرين (المرجع نفسه: 191-192).

هـ - منهج الفصل والوصل عند الجرجاني:

لا بدّ من الإشارة قبل الولوج في عمق تنظير أبو زيد لمنهج الفصل والوصل، إلى أنّ عبد القاهر الجرجاني، الذي أرسى قواعد علم البلاغة في التاريخ الإسلامي، اعتبر أنّ «الفصل والوصل»، من أسرار البلاغة. ويعني هذا المصطلح البلاغي، معرفة ما يُصنع في الجُمل من عطف بعضها على بعض، أو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورة، تُستأنف واحدة منها بعد الأخرى. وهذا لا يتأتى بحسب تعبيره إلا للأعراب الخُلّص، أي الأقحاح، أو لقوم طُبعوا على البلاغة، وأوتوا فنًّا من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد، أي متفرّدون (عبد القاهر الجرجاني، 1992: 222). فالفصل والوصل عند الجرجاني، أسلوب من أساليب البلاغة. والمفارقة أنّ هذا الأسلوب بات يرمز لمنهج معيّن عند أبو زيد، محاولًا تطبيقه على الجرجاني نفسه، مؤكّدًا أنّ نظرية الجرجاني في النظم، استوفت كافة الشروط الخاصة بأيّ علم من العلوم الإنسانية، وهو ما يجعل هذه النظرية أول عمل ينتمي إلى العلوم الإنسانية بالمعنى المعاصر. وبهذا، قدّم الجرجاني منهجًا عامًا للعلاقة بين العلم والدِّين.

لقد انشغل الفقهاء والمتكلّمون بين القرنين الثاني والسابع الهجريين/ الثامن والثالث عشر الميلاديين بقضية الإعجاز القرآني، فانقسموا على فريقين، فريق يرى أنّ القرآن مُعجز، لأن الله صرف العرب عن الإتيان بمثله، وفريق، ومنه الجرجاني، يرى أنه مُعجز بلغته ونظمه، فلا يتمكّن أحد من مجاراته (سمير أبو زيد: 219). وعلى هذا، حلّل الجرجاني قضية الإعجاز بشقّين، الأول ديني موضوعه إثبات إعجاز التعبير اللغوي في القرآن، وأنه يعلو فوق قدرة البشر. والثاني موضوعه جودة التعبير، وترجع إلى جودة النظم، وأنّ جودته يمكن أن تتدرّج بلا حدود. وتكون العلاقة المشتركة بين البُعدين الدِّيني والعلمي، هي هذه علاقة التدرّج. قام أولًا بالفصل بين البُعدين، وتأليف كتابين في موضوع واحد،

هو الإعجاز القرآني، الكتاب الأول هو **الرسالة الشافية في الإعجاز**، مفترضًا أنّ كلمة «الشافية» تعني «اليقينية» أي أنها تُعنى بالبُعد الدِّيني، والثاني هو **دلائل الإعجاز**، ويُعنى بالبُعد العلمي، برأي أبو زيد. ثم وصل الجرجاني بينهما من خلال علاقة التدرّج في الجودة (المرجع نفسه: 221).

هو منهج (الفصل والوصل). لكن أبو زيد يقرّ مع ذلك أنّ تقييم هذه التصوّرات لم يصل بعد إلى مرحلة الحقيقة المستقرّة علميًا. فالتقييم غير العادي لأعمال الجرجاني، والتوصيف غير المسبوق لنظريته في النظم ومنهجه في إنجازها، ناتجان - كما يقول أبو زيد - عن الأبحاث والدراسات التي قام بها. لكن للقارئ الحق في الاعتراض كما يؤكّد ذلك، وأنّ هذا التقييم الفردي لا يكفي لأن يكون حقيقة علمية (المرجع نفسه: 217، 218).

ويقوم منهج الفصل والوصل على ثلاث خطوات أساسية:

- تحديد الموضوع العلمي محلّ البحث، فإذا كانت قضية علمية بحت، تُستعمل المناهج العلمية الخاصة بمجاله، وإذا كانت قضية علمية - دينية مشتركة ننتقل إلى الخطوة التالية.

- تحليل الموضوع العلمي - الدِّيني المشترك إلى قضية علمية وقضية دينية، كلّ في مجالها بشكل كامل.

- إنشاء علاقة بين القضيتين.

و - مناقشة استدلالات أبو زيد:

من خلال تدقيق المسار الاستدلالي لأبو زيد، يتبيّن أنّ جملة من الأعطاب تهزّ بناءه النظري، حتى إنه يبدو قائمًا على افتراضات غير قابلة للبرهنة عليها.

في الشكل. يفترض أبو زيد أنّ الجرجاني طبّق منهج الفصل والوصل، فألّف كتابين في الإعجاز القرآني، ولكلّ منهما منهج مختلف، واحد ديني، والثاني علمي. وهنا كان الفصل المنهجي. واستدلّ على عنوان الكتاب الأول: **الرسالة الشافية** في الإعجاز (41 صفحة مطبوعة) ليعتبرها ذات بُعد ديني. ومن غير المفهوم كيف تدلّ كلمة (شافية) على معنى (يقينية) أي ذات علاقة بالدِّين لا بالعلم؟. أما في مخطوطة الرسالة نفسها، فوُجد كلام لناسخها، بما يدلّ على أنّ الرسالة نفسها مستلّة من كتاب **دلائل الإعجاز** الذي اعتبره أبو زيد، ذا بُعد علمي. فليسا كتابين كما قال أبو زيد، بل هما كتاب واحد. وحتى لو رأى محقّقا الرسالة بعد مراجعة كتاب **الدلائل** المطبوع أنّ **الرسالة الشافية** ليست مستلّة بنصّها من الكتاب الأول (محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، 1976: 17). لكن الاطّلاع على **الدلائل**، يفيد بأن مبحث «تحرير القول في إعجاز القرآن، وفي الفصاحة والبلاغة»، والذي يتناول الجرجاني فيه التحدّي الذي واجه العرب في زمن البعثة النبوية أن يضاهوا القرآن بنظمه إن كانوا قادرين، وما فيه من ردّ على المعتزلة في مسألة الصَّرفة، أي صرف الله العربَ عن مساواة القرآن ومضاهاته بالنظم، هو إياه موضوع **الرسالة الشافية**، وإن كان بعبارات وحروف مختلفة، أي إنهما كتاب واحد، أو كتابان بمنهج واحد، فلا فصل أصلًا (الجرجاني، 1976: 385-406).

في المضمون. يورد الجرجاني في **الرسالة الشافية** الحجج العقلية والواقعية التي تؤكّد أنّ العرب زمن البعثة كانوا عاجزين عن ردّ التحدّي القرآني. وعلى هذا، ليست هذه الرسالة ذات بُعد ديني بحت بمقابل كتاب **الدلائل** الذي هو ذو بُعد علمي، بحسب قول أبو زيد. بل إنّ الجرجاني يحلّل الموقف بإزاء الإعجاز باستعمال مفهوم النظم في الكتابين، فيقول في **الشافية**: «والمعوّل في دليل الإعجاز على النظم. ومعلوم كذلك أن ليس للدليل في المجيء بنظم [أنه] لم يوجد من قبل فقط، بل في ذلك مضمومًا إلى أن يَبين [يفترق] ذلك النظم من سائر ما عُرف

ويُعرف من ضروب النظم، وما يعرف أهل العصر من أنفسهم أنهم يستطيعونه، [أي] البينونة التي لا يعرض معها شك لواحد منهم أنه لا يستطيعه، ولا يهتدي لكُنْه أمره، حتى يكونوا في استشعار اليأس من أن يقدروا على مثله» (الجرجاني، 1956: 133).

والخلاصة أنّ الفصل بين كتابي الجرجاني ومنهجيهما متوهَّم من حيث الشكل والمضمون. لذا، لا يوجد فصل حتى يكون وصل. بل إنّ العلوم اللغوية العربية من ألصقها بالعلوم الشرعية. وإنْ كانت النصوص من قرآن وسنّة هي التي حفّزت على إنشاء العلوم المختلفة، للتوصّل إلى غايات دينية؛ مثل الحساب لتحديد أنصبة الزكاة، ومقدار المواريث، وتوثيق الشركات والأرباح والخسائر، والفلك لتحديد مواقيت الصلاة والصوم والحج وسوى ذلك، فإن الاهتمام انصبّ أولًا على اللغة لفهم القرآن وتفسيره وتأويله. والدراسات النحوية والبلاغية هي علوم الآلة بالنسبة للعلوم الإسلامية الأساسية. يُضاف إلى ذلك، أنّ أبو زيد أكد فشل محاولتين سابقتين قبل الجرجاني، للاتساق بين العلم والنظرة إلى العالم، من طرف ابن رشد وابن خلدون، فهل تخطّى الجرجاني النظرة الإسلامية الغيبية إلى العالم، عندما أبدع علم البلاغة، ووضع نظرية متكاملة في النظم، أي هل هو الذي حلّ هذه الإشكالية فيما فشل فيه ابن رشد وابن خلدون؟ كلّ ما سبق إيراده من طرح أبو زيد، يفيد بأن منهج الفصل والوصل، مجرّد افتراض نظري، يحتاج إلى البرهنة عليه، وإلى الاستدلال على قيمته العلمية.

2 - المنهج المقاصدي:

يركّز الدكتور ساري حنفي في نظريته القائلة بدمج علوم الاجتماع بعلوم الشرع، على استعمال المنهج المقاصدي في الاجتهاد الفقهي، لكن لا بالمعنى السائد لمفهوم المقاصد الشرعية، ولا في آلية استنباط المقاصد، ولا في التفريق

بين كلّيات وجزئيات، ولا في طريقة استعمالها في الاجتهاد. كما يبني دعوته لتبنّي المنهج المذكور وفق مواصفات عامة، على افتراضات ليست دقيقة ولا واضحة. فهو أولًا، يقول إنّ الفقهاء اعتادوا ليس فقط على التمسّك الحرفي بالنصّ الدِّيني، دون لحظ المقاصد الشرعية، بل التزموا في العالم العربي خاصة بأقوال العلماء القدامى، والنقل عنهم، ودون قراءة الواقع الذي يتنزّل النصّ عليه. ويضيف ثانيًا، أنّ المقاربة المقاصدية التي يرنو إليها، هي التي تنفصل عن آلية الاجتهاد المعمول بها تقليديًا، ومنها القياس. فبدلًا من استنباط الحكم من النصّ، ومدّه إلى حالة جزئية أخرى تحمل العلّة نفسها، وتندرج تحت المقصد نفسه، يستدرج طريقة مختلفة من التجديد من خلال القياس على الكلّيات، أو المبادئ، أو المقاصد العامة، بما يؤدي إلى تغيير الحكم الفقهي الجزئي.

لمناقشة رأي حنفي في هذا المجال، لا بدّ من العودة إلى الأدبيات ذات العلاقة بمقاصد الشريعة، والتي غزرت الكتابة فيها، إبّان العقود المنصرمة، تأليفًا، وتنظيرًا، تجميعًا، وتفصيلًا، ورسائل وأطاريح أكاديمية. وسيكون ذلك عبر تأريخ الكتابة في مقاصد الشريعة، وعلاقة أصول الفقه والاجتهاد بمقاصد الشريعة، وكيفية استنباط المقاصد، وعلاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه.

أ - تأريخ الكتابة المقاصدية:

يُرجع محمد كمال الدِّين إمام، ممارسة الفقه المقاصدي إلى زمن نزول الوحي، وتنزيل الأحكام الشرعية. ويؤكّد أنّ مقاصد الشريعة لم تنفصل عن مباني الاجتهاد من الإسلام في أيامه الأولى، وينسحب ذلك على عناصر المقاصد الثلاثة وهي التعليل (تعليل الأحكام)، والمصلحة التي يضعها الحكم الشرعي في موضع الاعتبار، ومآلات الأفعال. وبرأيه، فإن مقاصد الشريعة ليست جزءًا من الفقه، بل هي الفقه الأكبر، وبمنزلة الروح من الجسد، لأنها الأرحب والأوسع من أن

تُحصر في دائرة علم من علوم الشريعة. فلها مكانها في أصول الدِّين، وفي الفقه وأصوله، وهي لُباب علم التفسير، ومعيار في فهم الأحاديث (محمد كمال الدِّين إمام، 2007: 7-8). ويقول أحمد الريسوني إنّ مقاصد الشريعة ومعرفتها ومراعاتها ليست شيئًا اكتشفه اللاحقون وابتكره المتأخرون، بل هي من صميم الدِّين، من أول يوم ومن أول فهم. والقرآن الكريم والسنة النبوية هما أول مصرّح بمقاصد الشريعة، وأول منبّه على أمثلتها، ونماذجها الإجمالية والتفصيلية (أحمد الريسوني، 2016: 42). ويعتبر باحثون عدة ومنهم أحمد الريسوني أنّ الإمام الجويني (ت 478هـ/ 1085م)، في كتابه **البرهان في أصول الفقه**، هو بداية التأصيل العلمي المقاصدي، ولا ينافسه في هذا المجال إلا أبو بكر القفال الشاشي الكبير (ت 365هـ/ 976م) في كتابه **محاسن الشريعة في فروع الشافعية**. ومن الجويني ينطلق البحث المقاصدي مع الغزالي، وابن عربي (ت 638هـ/ 1240م)، والعز بن عبد السلام (ت 660هـ/ 1262م)، والقرافي (684هـ/ 1285م)، وابن تيمية (728هـ/ 1328م) حتى يبلغ البحث ذروته في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي مع الشاطبي (ت 790هـ/ 1388م) في كتابه **الموافقات في أصول الفقه**، وإلى الطاهر بن عاشور في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**. لكن المصطلحات المقاصدية (المصلحة، والمفسدة، والعلة، والحكمة) جرت على ألسنة المحدّثين والفقهاء منذ القرن الهجري الأول. وشهد القرن الثالث الهجري تطوّرًا وصل إلى حدّ التصنيف المفرد لمواضيع المقاصد، عندما كتب الفقيه الفيلسوف أبو زيد البلخي (ت 322هـ/ 934م) كتابه الموجود **مصالح الأبدان والأنفس**، وكتابه المفقود **الإبانة عن علل الديانة**، وهو في بيان الحكمة في النواهي والأوامر الشرعية. وفي القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، تناول أبو الحسن العامري (ت 381هـ/ 992م) مقاصد الشريعة في كتابين هما **الإعلام بمناقب الإسلام**، عن حِكَم العبادات، وكتاب مفقود هو **الإبانة عن علل الديانة**، وهو خاص بحِكَم المعاملات،

ثم القفّال الكبير وكتابه **محاسن الشريعة**. كما لشيخ الشيعة الإمامية ابن بابويه القمي (ت 329هـ/ 939م) كتاب **علل الشرائع**، وقد جمع فيه آراء آل البيت في فلسفة التشريع. وربما يكون الشاطبي هو الوحيد من الفقهاء المالكية الذي بذل جهده كله في تجديد العلوم الإسلامية على أساس المنهج المقاصدي في كتابه: **الموافقات**. أما كتابه الآخر: **الاعتصام**، فهو مقاصدي النهج من أوله إلى آخره (محمد كمال الدِّين إمام، 2007: 11-12). ولا يقلّ العز بن عبد السلام أهمية عن الشاطبي، بل قد يفوقه، لا فقط بأسبقيته الزمنية، فقد طرح المقاصد العامة والمقاصد الجزئية في كتابه **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، وفي كتابه المفقود **المصالح** (المرجع نفسه: 13). أما في العصر الحديث، فإن أول مصنّف في هذا المجال، هو **الأعمال والمصالح في أصول الأديان وشرائع العمران**، لمحمد أمين الطرابلسي (ت 1968) (المرجع نفسه: 14).

ب - كيفية استنباط المقاصد:

مقاصد الشريعة: هي المعاني، والغايات، والآثار، والنتائج التي يتعلّق بها الخطاب الشرعي والتكليف الشرعي، ويراد من المكلّفين السعي إليها، والتوصّل إليها. فالشريعة تريد من المكلّفين أن يقصدوا ما قصدتْ إليه، وأن يسعوا إلى ما سعتْ إليه. ولهذا، هناك مصدران للمقاصد: الشريعة من جهة، والمكلّفون من جهة أخرى، ولكن يجمعهما اتحاد المصبّ، بحيث يجب أن تصبّ مقاصد المكلّف حيث تصبّ مقاصد الشارع (أحمد الريسوني، 2013: 9). ويضيف الريسوني أنّ العلماء يستعملون في التعبير عن مقاصد الشريعة وتعريفها مصطلحات أخرى، هي بمثابة شرح لها وتوضيح، مثل حكَم الشريعة، وعللها، وأغراضها، وأسرارها. ومن المعاصرين من يعبّر عنها بفلسفة الشريعة أو فلسفة التشريع (أحمد الريسوني، 2016: 13).

والمقاصد الشرعية نوعان: معانٍ حقيقية ومعانٍ عرفية عامة، ويشترط في جميعها أن يكون المقصد ثابتًا، ظاهرًا، منضبطًا، مطّردًا. فالمعاني الحقيقية هي التي لها تحقّق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها. ويكون الإدراك مستقلًا عن التوقّف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعًا، وكون الاعتداء على النفوس ضارًّا. وأما المعاني العرفية العامة، فهي المجرَّبات التي ألفتها نفوس الجماهير، واستحسنتها استحسانًا ناشئًا عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون العقوبة رادعة إياه عن العودة إلى مثل جنايته (محمد الطاهر بن عاشور، 2001: 251-252).

أما استنباط مقاصد الشريعة، فقد يكون بصعوبة استنباط الأحكام نفسها. قد تكون المقاصد منصوصًا عليها في كلّ حكم من الأحكام الواردة في النصّ، وفي كلّ نوع منها، بحيث تُعرف تلك المقاصد من التعريف المباشر، فتكون معلومة على سبيل اليقين أو ما يقرب من اليقين. فبعضها منصوص عليه صراحة، وبعضها مشار إليه على وجه الإيماء، وبعضها غير مصرّح به، ولا مشار إليه، وإنما هو مطّرد في بناء أحكام كثيرة عليه، وبعضها قد بلغ من الخفاء بحيث لا يندرج تحت أيّ واحد من هذه الدلالات. ولذا، فإن حصولها في أذهان متفاوتة في الدرجات بين اليقين والظنّ، بل قد تنتهي إلى درجة الوهم، تبعًا لظهور الدلالة أو خفائها (عبد المجيد النجار، 2008: 37).

وثمّة مخاطر في تعميم المقصد الشرعي على نحوٍ غير ملائم، فيترتّب عليه تعيين الأحكام على المنحى نفسه، فيدخل الخطأ في فهم الحكم وفي تنزيله على الواقع، وهو انحراف عن الشريعة ومقاصدها (المرجع نفسه: 24-25).

ويشرح بن عاشور هذا الموقف الملتبس، فيقول إنّ بعض المعاني تتردّد بين كونها صلاحًا تارة، وفسادًا تارة أخرى، بأن يختلّ فيها وصف الاطراد، فهذه لا

تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق، ولا لعدم اعتبارها كذلك. بل المقصد الشرعي منها أن توكل إلى نظر علماء الأمة وولاة أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحلّ والعقد، كي يعيّنوا لها الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيرها. مثل القتال الذي قد يكون ضارًّا إذا كان لشقّ عصا الأمة، وقد يكون نافعًا إن كان للدفاع عنها (محمد الطاهر بن عاشور، 2001، 252-253).

د - علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه:

تحت عنوان احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة، أورد الطاهر بن عاشور المناحي الخمسة التي يعمل عليها الفقيه، ومدى احتياج الفقيه إلى مقاصد الشريعة في كلّ منحى منها.

الأول: في مجال فهم أقوال الشريعة واستفادة مدلولاتها بحسب الاستعمال اللغوي لها، ثم بحسب النقل الشرعي أي المعنى الذي انتقل إليه الاستعمال اللغوي، وبالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي، وقد تكفّل بمعظم ذلك علم أصول الفقه. وهنا الحاجة إلى المقاصد تنحصر بالجزم إن كان لفظ ما منقولًا شرعًا؛ كمثل الصلاة، إذ إنّ معناها اللغوي الأصلي هو الدعاء، ثم نُقل معناها إلى المصطلح الشرعي، فأصبحت تدلّ على العبادة المخصوصة.

الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، كي يستيقن من سلامتها من أيّ دليل آخر يعارضها فيُبطل دلالتها، أو يبحث في الجمع بين الدليلين، أو ترجيح أحدهما على الآخر. وفي هذا، تشتدّ الحاجة إلى مقاصد الشريعة، لأن تشكّكه في عدم تناسب الدليل الذي بين يديه مع مقصود الشرع، يدفعه للتنقيب عن دليل آخر معارض له.

الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في الشرع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن تُعرف علّة الحكم الأول بطرق مسالك العلة. فتحريم الخمر علّته الإسكار، وكلّ مسكر آخر يحمل حكم التحريم. والحاجة هنا إلى مقاصد الشريعة، لأن القياس يعتمد على إثبات علّة الحكم، وإثبات العلّة قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة.

الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث لا يُعرف حكمه، ولا يوجد له نظير حتى يُقاس عليه. والاحتياج هنا إلى مقاصد الشريعة ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة للعصور والأجيال. ولذلك قال الإمام مالك بالمصالح المرسلة، أي المصالح التي لم يذكرها الشرع بتأييد أو رفض، وتندرج عمومًا تحت المقاصد الخمسة الرئيسية؛ حفظ الدِّين، والنفس، والعقل، والعِرض، والمال. كما قال الفقهاء الحنفية بإعمال الرأي فيما لم يرد نصّ صحيح فيه، من طريق القياس، وكذلك الاستحسان أي العدول عن حكم النظائر، إلى حكم آخر بدليل خاص توافر للمجتهد (محمد الطاهر بن عاشور، 2001: 183-184).

أما عبد المجيد النجار، فيقول إنّ العلم بمقاصد الشريعة يفيد كثيرًا في فهم الحكم الشرعي فهمًا صحيحًا، وفي تطبيقه تطبيقًا رشيدًا بحيث يكون كلٌّ من الفهم والتطبيق مفضيًا إلى تحقيق الهدف المقصود الذي ابتغاه المشرّع. وحينما يكون المقصد مجهولًا أو مختلطًا غير محرَّر، فإن الفهم قد يفتقد دليله الموجّه، وكذلك التطبيق (عبد المجيد النجار، 2008: 18-19).

وبالنسبة لكيفية اشتغال المقاصد في آلية استنباط الأحكام، يقول النجار إنّ المقاصد ترجّح حكمًا على آخر، عند النظر في النصوص الظنية الدلالة، كما تكون مفيدة جدًا في استخراج الأحكام بطريق القياس، فالقياس يعتمد على معرفة العلّة في الحكم الأول لتطبيقه على الحكم الثاني بوساطة المشابهة في العلّة. وليست العلّة إلا مقصدًا شرعيًا جزئيًا. فالعلم بمقاصد الشريعة يتوقف عليه الحكم الشرعي

بالقياس. وأحيانًا تكون المقاصد ميزانًا في تحصيل الأحكام، وذلك بقبول الآثار من السنة أو ردّها (المرجع نفسه: 19).

وفيما يتعلّق بالاجتهاد في تنزيل الأحكام على الواقع، فإن أيّ حكم إنما يراد منه عند العمل به أن يحقّق مقصده في الواقع، ولكن قد تعرض عوارض زمنية أو مكانية أو شخصية تجعل المقصد المبتغى من الحكم لا يحصل منه مقصده عند تطبيقه على حالة معيّنة. وحينئذ، فالمقصد حين يكون معلومًا، ومعلوم أيضًا أنّ هذا المقصد لن يتحقّق حين تنزيل الحكم، فإن المجتهد قد يحكم بعدم التنزيل، مؤجّلًا تطبيقه إلى حين توافر الشروط، كما فعل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (اغتيل عام 23هـ/ 644م) في عام المجاعة حين أجّل تطبيق عقوبة السرقة، لأن إنفاذ العقوبة لم يحقّق المقصد الردعي في زمن المجاعة (المرجع نفسه: 20).

3 - المنهج الأخلاقي:

يبدو أخيرًا، أنّ الدكتور حنفي يتبنّى ضمنًا آراء المفكّر الباكستاني فضل الرحمن، في مقاربته الأخلاقية لمعاني القرآن، وكيفية التعامل مع الأحكام الشرعية، ومقولة إعادة بناء الإسلام. وتقوم مقاربة فضل الرحمن على المنهجية المقاصدية استنباطًا، وعلى منهج الفصل والوصل آليةً، من خلال الحركة المزدوجة التي يقوم بها عند تفسير القرآن، قفزًا زمانيًا إلى الوراء لتأويل النصّ القرآني في وقت نزوله، وعودةً إلى الحاضر، متجاوزًا اجتهاداتً جمهور الفقهاء والمحدّثين على مدى قرون.

وبما أنّ الدكتور حنفي قد أورد فضل الرحمن مصدرًا لهذه المقاربة، فلا بدّ إذًا من تناول أفكاره الرئيسية لإدراك أبعاد هذه المقاربة، من خلال مباحث أربعة: الإسلام في مواجهة الحداثة، وتفسير القرآن بحركة مزدوجة، وأولوية الأخلاق على الأحكام، وأخيرًا، مقارنة مع المنهجية البروتستانتية.

أ - الإسلام في مواجهة الحداثة:

يقول فضل الرحمن إنّ الإسلام كما نجح في تجاوز التحدّيات التاريخية السابقة، يستطيع حلّ التحدّي الحالي، أي في صياغة الإسلام كمعطى فعلي، وترجمة ما عليه أن يقول للمجتمع والفرد الحديثين، لأن الفشل في العثور على إجابة كافية، سيجعل البديل منه هو صورة من صورة العلمانية، وهذا من شأنه أن يُحدث تغييرًا في الطبيعة الخاصة للإسلام. وبرأيه أنّ الإسلام يمكن أن ينجح في مهمة العثور على إجابات ملائمة للعصر، إنْ أُعطي الوقت لتطوير أجهزته الداخلية الضرورية. كما أنه من الضروري أيضًا أن يكون المسلمون على وعي واضح ودقيق بمكامن التحدّي الراهن والمتمثّل باثنين هما: النزعة المادية المتأتّية من طبيعة الحياة الحديثة، وطبيعة النزعة المحافظة الإسلامية (فضل الرحمن، 2017: 380-381).

ويشرح فضل الرحمن الآلية الممكنة لاشتغال النزعة المحافظة في كلّ مجتمع نامٍ، وكيفية تجاوز جمودها في الماضي، فيعتبر أنّه لا ينبغي للنزعة المحافظة في جميع الأوضاع، أن تسعى إلى الحفاظ على مجرّد الماضي وحسب، وإنما إلى ما هو جوهري، وذو قيمة فيه؛ أي على المسلمين أن يقرّروا ما الذي يجب أن يُحتفظ به بالضبط من الماضي، وما الذي يعدّونه جوهريًا، وذا علاقة ببناء المستقبل الإسلامي، ما هو إسلامي من حيث الأصل، وما هو «التاريخي» المحض. وبعبارة أخرى، عليهم أن يطوّروا نزعة محافظة مستنيرة (المرجع نفسه: 381).

ويرى فضل الرحمن أنّه كان متوقعًا من الحركات الإصلاحية الأصولية، مثل الوهابية، تحقيق الفصل بين المحتوى الأصلي للإسلام، والمحتوى المستحدَث تاريخيًا. لكنها فشلت فشلًا ذريعًا في إنجاز هذه المهمة، حتى وإن ساهمت في إزالة بعض الخرافات والممارسات السيئة. والسبب الرئيسي برأي فضل الرحمن،

أنها حصرت الإسلام بالقرآن والحديث. وبهذا، شملت في الواقع مجمل التاريخ الدِّيني؛ ففي هذا التاريخ تجد أنّ كلّ تطوّر تقريبًا وصل بالفعل إلى امتلاك أحاديث نبوية وقائية، يستند إليها، ويحتمي بها، من التفاصيل الفقهية إلى التصوف، ومن إجماع السنة إلى مبدأ الشرعية الشيعي (المرجع نفسه). فالمشكلة عنده تكمن في كثير من روايات الأحاديث النبوية لا سيما التي ظهرت في قرون متأخرة. فإذا لم تُعالَج مشكلة الحديث النبوي نقديًا وتاريخيًا وبنائيًا، بحسب فضل الرحمن، فلن تكون هناك فرصة لتمييز الأصلي من الإسلام عن التاريخي فيه. وهذه بالتحديد المهمة التي يرفض العلماء رفضًا قاطعًا القيام بها؛ فهم يخشون من أنّ الحديث النبوي إذا عُرض على التحقيق العلمي بهذا الشكل، فإن الأصل الثاني في الإسلام سيُدمّر. وسيكون من المستحيل تقريبًا الإمساك بالقرآن نفسه، لأن الذي يُرسي القرآن إنما هو سُنّة الرسول. ومع ذلك، يقرّ فضل الرحمن بأنّ بعض اتجاهات رفض الحديث والسنة جملة وتفصيلًا من المسلمين الحاليين وغير المسلمين، يغذّي هذه المخاوف ويقوّيها (المرجع نفسه: 381-382).

ويذهب فضل الرحمن إلى ما هو أكثر صعوبة من مجرّد تنقية الإسلام برأيه من الجانب التاريخي، ويقصد به الروايات الحديثية المشكوك فيها، وما بُني عليها من آراء فقهية، وذلك حين بؤكّد أنّ مهمة إعادة النظر في الإسلام وصياغته، هي أكثر دقة وجذرية من تلك التي واجهت المسلمين في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. فالإنجاز المطلوب تحقيقه يساوي ما أُنجز أول 250 سنة من الإسلام. وإنّ على المسلم المفكّر أن يذهب إلى ما قبل مرحلة التكوين، وهي التي تلت وفاة النبي، ويعيد بناءها كلها مرة أخرى (المرجع نفسه: 382). بعبارة وجيزة، يرى فضل الرحمن أنّ الإسلام أسيء فهمه وشرحه طوال القرون السالفة، ولا بدّ من إعادة بنائه مجدّدًا على الأسس القرآنية الأخلاقية.

ب - تفسير القرآن بحركة مزدوجة:

يقول فضل الرحمن إنّ نُظم الشريعة الإسلامية في العصر الوسيط اشتغلت بنجاح جزئيًا، بسبب واقعية الأجيال الأولى التي استعملت الموادّ الأوّلية لتلك الشرائع من لدن الأعراف والمؤسسات التي كانت سائدة في البلدان المفتوحة، وعدّلتها، حيث كان التعديل ضروريًا، في ضوء تعاليم القرآن، ثم دمجتها في تلك التعاليم. أما حين حاول المفسّرون استنباط الشريعة من القرآن بشكل مجرّد، مثلًا في الحدود (القانون الجنائي)، لم تكن النتائج مُرضية تمامًا، لأن الأداة المستعملة في استنباط القانون والمؤسسات الاجتماعية الأخرى، والتي أُطلق عليها اسم «القياس»، أي المحاججة عن طريق المماثلة، لم يكن مآلها كما هو مطلوب. وذلك يعود برأيه إلى الافتقار إلى منهج صالح لفهم القرآن نفسه، إذ كان هناك إخفاق عام في فهم وحدة القرآن مع إلحاح عملي على تركيز النظر في ألفاظ شتى الآيات، معزولة بعضها عن بعض. ولذا، فإن الشرائع غالبًا ما كانت تُستنبط من نصوص آيات لم تكن في حدّ ذاتها آيات تشريعية (فضل الرحمن مالك، 1993: 10-11).

ويقول فضل الرحمن إنّه في إسلام العصور الوسطى، تمكّنت مجموعات من المفكّرين اللامعين والأصيلين من أن تبني انطلاقًا من الفكر الفلسفي الإغريقي، نظرة متفهّمة وممنهجة، إلى الكون وإلى الإنسان، آلف الذين بنوها بينها وبعض المفاهيم والنظريات الإسلامية الأساسية، بشكل أرضاهم شخصيًا، كما أرضى العديد من أفراد الإنتلجنسيا الإسلامية المتطوّرة (فضل الرحمن مالك، 2017: 229-230)، ويبدو أنّ سمير أبو زيد يردّد صدى هذا الاستنتاج نفسه في كتابه **العلم والنظرة العربية إلى العالَم**، علمًا أنّ عبارة فضل الرحمن أعمق وأشمل (انظر سمير أبو زيد، 2009: 43).

أما طريقة تفسير القرآن التي يقترحها فضل الرحمن، فعلى أساس حركة مزدوجة، هي تعبير دقيق عن منهج الفصل والوصل، بمعنى الانطلاق من الوضعية الراهنة إلى الأزمان القرآنية، وهو الفصل. ثم العودة إلى الوضعية الراهنة، أي الوصل مع الواقع المعاصر. فالقرآن هو الردّ الإلهي الذي جاء عن طريق عقل النبي، على الوضع الأخلاقي - الاجتماعي آنذاك، بما يتضمّنه من عبادة الأوثان، واستغلال الفقراء، وفساد التجارة. وما القرآن سوى الردّ على هذه الوضعية التاريخية الملموسة. وتتضمّن الحركة الأولى خطوتين. تقوم أولاهما على ضرورة فهم المرء لمعنى قول معيّن، عبر دراسة وضعيته التاريخية أو المعضلة التي يردّ عليها. وسيتعيّن وضع دراسة للوضعية الشاملة للمجتمع والدِّين والأعراف والمؤسسات، أي للحياة كلها كما كانت عليه في الجزيرة العربية عشية الإسلام، ولا سيما في مكة وجوارها، بما في ذلك دراسة الحرب الفارسية البيزنطية. فالخطوة الأولى في الحركة الأولى، تكمن في فهم معنى القرآن ككل، كما في محاميله الخاصة التي تشكّل أجوبة معيّنة، واعتبارها تعاليم تمسّ أهدافًا أخلاقية - اجتماعية عامة (فضل الرحمن مالك، 1993: 15-16). هذه الأهداف الأخلاقية الاجتماعية هي مقاصد الشريعة بعبارة أوضح، حيث أراد فضل الرحمن تغليب الجانب الأخلاقي على الجانب التشريعي في القرآن.

وإذا كانت الحركة الأولى تقوم انطلاقًا من خصوصيات القرآن، وصولًا إلى توضيح مبادئه العامة وقيمه وغاياته بعيدة المدى، ومَنْهجتها، فإن الحركة الثانية ينبغي أن تنطلق من هذه النظرة العامة وصولًا إلى النظرة الخاصة التي يتعيّن الآن صياغتها وإنجازها، بمعنى أنّ العام يجب أن يتجسّد الآن، ويندمج في جسد المحتوى الاجتماعي التاريخي الراهن والملموس. لكن ذلك يتطلّب دراسة دقيقة للوضعية الراهنة، وتحليلًا لشتى العناصر المكوّنة لها، حيث يمكن رسم الوضعية الراهنة، وتغيير الحاضر بقدر ما يتبدّى ذلك ضروريًا، ووضع سلّم أولويات جديد

يجعلنا قادرين على توطيد القيم القرآنية توطيدًا جديدًا. وبمقدار ما تنجح هاتان الحركتان، تصبح تعاليم القرآن حيّة وفعّالة مرة أخرى. المهمة الأولى هي للمؤرّخين. والمهمة الثانية هي لعلماء الاجتماع. وأما التوجيه الفعّال، والهندسة الاجتماعية فيتولّاها علماء الأخلاق (المرجع نفسه: 17- 18).

وبتعبير آخر أكثر اختصارًا، يقول فضل الرحمن: في عملية تكوين أيّ منظومة أصيلة وقابلة للحياة، للشرائع والمؤسّسات الإسلامية، ينبغي أن يكون ثمّة حركة في اتجاهين: الاتجاه الأول يتحرّك من معالجة القرآن للقضايا الملموسة مع أخذ الشروط الضرورية والاجتماعية المرتبطة بالزمن المعنيّ بعين الاعتبار، أي زمن نزول الوحي، للوصول إلى المبادئ العامة التي تصل إليها التعاليم كلها، أي المقاصد العامة للشريعة. وينطلق الاتجاه الثاني من هذا المستوى العام في حركة رجوع إلى الأصل، للوصول إلى تشريع خاص، يأخذ في اعتباره الشروط الضرورية المرتبطة بالواقع الاجتماعي الحاصل الآن (المرجع نفسه: 35).

هذا الجهد العقلي المتضمّن للعناصر العقلية التي تَسِم اللحظتين: الماضي والحاضر، يُطلق عليها تقنيًا اسم «اجتهاد»، ويعني: «الجهد المبذول من أجل فهم معنى نصّ منزّل، أو سابقة تاريخية، تبعًا لقاعدة معيّنة، وتبديل القاعدة عبر توسيعها أو تضييقها، أو تغييرها بشكل يمكن به إخضاع وضعية جديدة للوصول إلى حلّ جديد لها (المرجع نفسه: 18).

ج - أولوية الأخلاق على الأحكام الفقهية:

تركّز الاندفاعة الأساسية للقرآن بحسب فضل الرحمن، على العدالة الاجتماعية الاقتصادية، وعلى المساواة الأساسية بين البشر، وهذا ما يبدو واضحًا منذ فقراته الأولى. وبعد ذلك، يبدو واضحًا أنّ كلّ ما يلي ويرد عن طريق التشريع

القرآني في ميادين الحياة الخاصة والعامة، وحتى بالنسبة إلى أركان الإسلام الخمسة التي يُنظر إليها على أنها دينية المنحى بامتياز، يُطبع بطابع العدالة الاجتماعية، ويرمي إلى تكريس جماعة متساوية كغاية له. أما الإلحاح على المعنى الحرفي للشرائع الواردة في القرآن، وبغضّ النظر عن التغيّر الاجتماعي الحاصل بفضلها، أو الذي لا يزال يحدث أمام أعيننا، هو ممّا يساوي غضّ النظر عمدًا عن الأغراض والأهداف الأخلاقية - الاجتماعية التي يتوخّاها القرآن (فضل الرحمن، 1993: 33).

أما النتيجة الجلّية التي يتعيّن استخلاصها من هذه الاعتبارات، بنظر فضل الرحمن، فهي أنّ التأكيد على اليقين لا يعود إلى معاني الآيات الخاصة في القرآن ومحتواها، بل إلى القرآن ككل، أي إلى القرآن بوصفه منظومة من المبادئ أو القيم المتماسكة، يلتقي عندها مجموع التعاليم. هذا التأكيد قد يصدم العديد من المسلمين الذين كانوا قد اعتادوا طوال قرون من الزمن، أن يفكّروا بشرائع القرآن، بطريقة كتومة، ومشتّتة، وغير مترابطة، على الرغم من أنّ القرآن نفسه ينادي عاليًا بأنه منظومة تعاليم متماسكة ومترابطة (المرجع نفسه: 35-36).

وهناك طريقتان يمكن أن تنطبق فيها التعاليم على وضعية معيّنة، اجتماعية كانت أو سياسية أو اقتصادية. الطريقة الأولى أن يكون ثمّة شخص عاش زمن ورود تلك التعاليم، وتمكّن تاليًا من اختزانها وهضمها بحيث يكون قادرًا ما إن يجد نفسه أمام وضعية معيّنة، على الحكم على هذه الوضعية في ضوء ما كان سبق له أن هضمه. أما الطريقة الثانية، وهي ذهنية الطابع، وتتناقض كلّ التناقض مع الطريقة الأولى. ويمكننا أن نطلق عليها اسم الطريقة التجريبية، فإنها تقوم على تحليل هذه التعاليم في أبعادها التاريخية والمنهجية، بمعنى أنها تنظر إلى القرآن والسنة في بُعدهما التاريخي، يحيث يُفهم معناهما، وتكون قادرة تاليًا منهجيًا على تصنيف القيم تبعًا للأوّليات والمتأخرات، مُلحقة الأكثر خصوصية بالأكثر عمومية،

وتحصل على جواب يوفّره هذا النظام على مشكلة معيّنة أو على وضعية معطاة (المرجع نفسه: 38-39).

إنّ القرآن من حيث المبدأ - بنظر فضل الرحمن - كتاب مبادئ ومواعظ، أخلاقية ودينية، وليس وثيقة قانونية. ولكنه تضمّن بعض الأحكام الفقهية المهمة، ظهر أولها أثناء عملية بناء الجماعة الدولة في المدينة المنورة. فقد منع تعدّد الزوجات في الظروف الاجتماعية الاعتيادية المؤاتية، وقبِل التعدّد على المستوى الشرعي، ولكن بمطلب إرشادي واضح، وهو أنه عندما تصبح الظروف الاجتماعية أفضل، فإن على الزواج الأحادي أن يحلّ محلّه، وذلك لأن أيّ مصلح يريد أن يكون مؤثرًا، لا يستطيع أن يستخفّ بالواقع الاجتماعي القائم، ويصدر ببساطة أحكامًا مثالية وهمية. ولكن المسلمين المتأخرين لم يرقبوا الخطوط المرشدة للقرآن، واعترضوا في الحقيقة مقاصدَه (فضل الرحمن، 2017: 90).

ويرى فضل الرحمن أنّ التشريع الفعلي للقرآن قبِل جزئيًا بالمجتمع الموجود بالفعل بوصفه إطارًا مرجعيًا. وهذا يعني بوضوح أنّ تشريع القرآن الفعلي لم يعدّه القرآن نفسه تشريعًا أبديًا قاطعًا. لكن الفقهاء المسلمين، وكذلك أصحاب العقائد شوّشوا بعد وقت قصير هذه القضية، ونظروا إلى أحكام القرآن الفقهية الدقيقة على أنها تنطبق على أيّ مجتمع بغضّ النظر عن ظروفه وبنيته وحركيته الداخلية (المرجع نفسه: 91).

ويستدلّ فضل الرحمن من الآية 34 من سورة النساء: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ بأن الرجال متفوّقون وظيفيًا على النساء، وليس بالميراث، لأنهم يكسبون المال وينفقونه عليهنّ. وعلى هذا اعتبر أنه إذا أصبحت المرأة مكتفية اقتصاديًا، إما بميراث، أو باكتسابها ثروة، وأسهمت في الإنفاق على بيت الزوجية، فينبغي أن يتقلّص مدى تفوّق الرجل على المرأة، إذ إنه كإنسان لا قوامة له على زوجته (فضل الرحمن،

2009، 49). وبشأن قسمة الميراث، فإن القرآن حدّد حصص الوَرَثة من البنات والنساء الأخريات، لكنه جعل حصة البنت نصف حصة الابن. ويقول فضل الرحمن إنّ المسلمين الحداثيين منقسمون حول ما إذا كان ينبغي مساواة حصة البنت مع حصة أخيها، مع تغيّر الواقع. أما معارضو التغيير، فيحتجّون أنه بما أنّ المرأة تحصل على مهر من زوجها عند عقد النكاح، ولا يصحّ العقد من دونه، فإن هذا يجعل الكلام عن عدم المساواة في الإرث بلا معنى (المرجع نفسه: 51).

يبدو واضحًا مما سبق أنّ فضل الرحمن طبّق عمليًا منهج الفصل والوصل في مقاربته للاجتهاد الجديد المرتجى، فهو أراد فصل النصّ القرآني عن سياقه التاريخي الأول، ثم إعادة وصله مع الواقع الراهن، فيتغيّر الحكم الشرعي تلقائيًا متأثّرًا بالواقع المعيش، مع تطبيق المبادئ العامة للتشريع، أو مقاصد الشريعة (الواقع الاجتماعي يغيّر الحكم الشرعي لا العكس). وعليه، فإن المقاربة الأخلاقية عند فضل الرحمن، ليست سوى المنهجية المقاصدية كما تبنّاها أخيرًا الدكتور ساري حنفي، والتي تعني القفز فوق اجتهادات العلماء على مدى القرون المنصرمة، وتجاوز القياس الأصولي بصيغته المعروفة، وتحكيم المبادئ العامة وفق أحوال الواقع المعاصر.

د - بروتستانتية إسلامية؟

وإذا كان على كلّ مسلم قادر أن يقوم بالحركة المزدوجة؛ إلى الوراء في زمن النبوة، ثم العودة إلى الحاضر لتفسير آيات القرآن، فكم رأي سيخرج بإزاء كلّ قضية؟ وكم مذهب فقهي جديد سيظهر؟ بل كم فرقة كلامية جديدة ستبرز؟ أليس هذا ما حدث فعلًا للحركة الإصلاحية المسيحية التي عُرفت عمومًا بالحركة الإصلاحية البروتستانتية (The Protestant Reformation)، في القرن السادس عشر الميلادي، والتي قامت بحركتها الخاصة المزدوجة، من الحاضر إلى الماضي

وبالعكس، تجاوزًا للكنيسة في تفسير نصوص الكتاب المقدّس، واعتبار تلك النصوص وما يترتّب عليها من إلزامات وعقوبات مجرّد مبادئ أخلاقية؟

إنّ أبرز قادة هذه الحركة هم: الراهب الألماني مارتن لوثر Martin Luther (ت 1546م)، الذي اعترض على ممارسات الكنيسة الكاثوليكية وخاصة منحها صكوك الغفران للمذنبين، وذلك في 95 طرحًا قدّمها عام 1517م، لمناقشة هذه المسألة، والقس السويسري أولدريتش زوينكلي Huldrych Zwingli (ت 1531م)، وأهم ما كتبه **في الدِّين المزيف والدِّين الحقيقي** *Commentary on True and False Religion*، فالدِّين المزيف هو ما تمثّله الكنيسة الكاثوليكية - برأيه - والدِّين الحقيقي هو ما يقول به الإصلاحيون، وكذلك اللاهوتي الألماني توماس مونتزر Thomas Müntzer (ت 1525م) الذي انشقّ عن لوثر وكان راديكاليًا أكثر منه، والمعمدانيون الذين انشقّوا على زوينكلي وكانوا أكثر تشدّدًا في مناهضة الكاثوليكية. وهناك أيضًا اللاهوتي الفرنسي في جنيف جون كالفن John Calvin (ت 1564م)، وكتابه **أسس الدِّين المسيحي** *Institutes of the Christian Religion*، صدر أول مرة عام 1536م وهو من أبرز الإصلاحيين (Hans Hillerbrand,ed. 1969: 1-3. 172-174 .122-124 .108-110). وما يجمع كلّ أطياف المنشقين عن الكنيسة فضلًا عن رفضهم بعض ممارساتها واختلاف مواقفهم من بعض الطقوس، تحدّيهم لاحتكارها شرح نصوص الكتاب المقدّس. فالإصلاحيون يتجاوزون شروحات الكنيسة ويذهبون مباشرة إلى النصّ من أجل تأويله، ولذلك أقدموا على ترجمته إلى اللغات الأوروبية المحلية، الألمانية والإنجليزية وغيرها، وعرّفوا أنفسهم بهذه العبارة العقدية: «النصّ وحده Scripture alone» أي إنّ النص هو المرجع الوحيد لإيمان الفرد من دون تدخل أيّ وسيط (John Riches,ed. 2015: 537, 563).

والفكرة التي سادت في قلب حركة الإصلاح المسيحي، أنّ الكتاب المقدّس يمكن أن يفهمه جميع المؤمنين المسيحيين، وأنّ لهم جميعًا الحق في تفسيره، مع

الإصرار على أخذ وجهات نظرهم على محمل الجدّ. هذا التأكيد القوي على الديمقراطية الروحية، انتهى به الأمر إلى إطلاق العنان للقوى التي هدّدت بزعزعة استقرار الكنيسة، مما أدّى في النهاية إلى تكاثر الانشقاقات، وتشكيل مجموعات منفصلة. ولكلٍّ مجموعة منها طريقتها الخاصة في قراءة الكتاب المقدّس، وفي تطبيق تعاليمه (Alister Mcgrath, 2007: 2).

ومنذ بداية الحركة، نظر إليها معارضوها على أنها تهديد لمسار المسيحية، وأنها تفتح الطريق أمام التشويش الدِّيني، والتفكّك الاجتماعي، والفوضى السياسية. لم يكن الأمر مجرّد مراجعة لبعض المعتقدات التقليدية وبعض ممارسات الإيمان المسيحي، أو التخلّي عنها. هناك شيء أكثر أهمية وأكثر خطورة بكثير. فالأسئلة الأكثر جوهرية، والتي يمكن أن تواجه أيّ دين، هي: من له سلطة تعريف الإيمان؟ المؤسسات أم الأفراد؟ من له الحق في تفسير نصه الأساسي، أي الكتاب المقدّس؟ (المرجع نفسه، 3).

وإلى ذلك، هناك خلاف حقيقي داخل البروتستانتية حول العلاقة مع الكتاب المقدّس والتقليد الكنسي. الجناح المعمداني جادل بأن الطريقة الوحيدة التي يمكن بها تطبيق مبدأ «النصّ وحده» هي اعتماد ما نصّ عليه الكتاب المقدّس صراحة. وبما أنّ تعميد الأطفال غير مذكور، فقد سقط عندهم من الاعتبار. أما الإصلاحيون البروتستانت الأساسيون، مثل لوثر وكالفن، فأصرّوا على أنّ التمسك بالكتاب المقدّس كمرجعية عليا لا يعني رفض التاريخ المبكر للكنيسة بالإجمال، بل تكون العودة إلى الكتاب المقدّس، وإلى القدّيس أوغسطينوس (ت 430م). والفكرة هنا أنّ الماضي البعيد يمكن أن يكون مرجعًا للحاضر الراهن. وبعبارة أوضح، ثمّة حركة مزدوجة: الانفصال عن التقليد الموروث للكنيسة، والرجوع إلى النصّ مباشرة وإلى الكنيسة المبكرة، لفهم النصّ، ثم العودة والاتصال بالحاضر، وتطبيق تأويل النصّ بحسب إدراك كلّ فرد. أي تطبيق منهج الفصل والوصل!

(المرجع نفسه: 212-213). هم اعتبروا أنّ شروح الكنيسة الكاثوليكية شوّهت الإيمان، كما اعتبر فضل الرحمن أنه من الضروري العودة إلى الأصول المبكرة لأن جمهور المفسرين والفقهاء على مرّ القرون الماضية لم يعرفوا حقيقة القرآن، بل شوّهوها.

خاتمة

إنّ طرح الدكتور ساري حنفي في تجاوز التراث الفقهي، وتخطّي مرويات الحديث النبوي، وإعادة الاجتهاد على أسس جديدة، تحت عنوان كلّيات المقاصد الشرعية، والبناء على معطيات الواقع المعاصر لتغيير الأحكام الشرعية، لا يمكن أن ينبسط بسهولة في الواقع الإسلامي، لأنه ببساطة يعني الانتقال من القواعد الأصولية الراسخة المعلومة إلى آليات عمومية وغامضة، ولأنه يفتقر كذلك إلى الأُسس النظرية والمنهجية المتينة. فإذا كان مستنده الأساسي هو مفهوم الاتساق عند سمير أبو زيد، ومنهجه في الفصل والوصل، فقد تبيّن أنّ طرح أبو زيد، هو عبارة عن مفاهيم تجريبية استكشافية. بل هي أكثر من ذلك. هي افتراضات مستندة إلى افتراضات أخرى. أما طرح فضل الرحمن، فهو من الجسامة ما يجعله غير قابل للتطبيق، أي إعادة عقارب الساعة إلى ما قبل 12 قرنًا أو أكثر، لاستدراك الخلل والخطل، برأيه، ثم القفز رجوعًا فوق كلّ تلك القرون، إلى عصرنا الحالي، بحثًا عن تنزيل الأحكام بما يتلاءم مع الواقع، بانيًا كلّ نظريته على أنّ مسلمي القرون الأولى، تلاءموا مع واقعهم، فنجحوا، ثم جمد الاجتهاد عند تلك الحقبة، وعلينا تكييف النصّ مع الواقع الراهن، وفق المبادئ العامة للشريعة لا أحكامها الجزئية، غير الباقية في كلّ زمان ومكان. ومع أنّ حنفي يتناول هذه القضية الحسّاسة من داخل الإطار الإسلامي، لا من خارجه، فإن الطرح لن يجد من يتبنّاه من أصحاب الاختصاص الشرعي، وهذا هو لبّ الموضوع. فمن الذي

سيقوم بالانفصال عن السياق التاريخي للأحكام الشرعية، وإعادة الوصل بالواقع بواسطة أدوات العلوم الاجتماعية، ونسف قواعد الاجتهاد التي أرساها علماء الأصول؟ إنّ الجديد البديل، غامض في تصوّره العام، فضلًا عن أنه سيخضع للمساومات والتسويات الاجتماعية في القضايا الجزئية المطروحة (كما حدث في تونس في قضية ميراث البنت). وحتى هذه التسويات، التي يميل إليها المؤلف، ستكون مؤقتة لو حدثت، ويرتبط بقاؤها بموازين القوى في المجتمع المتعدّد في آرائه وأيديولوجياته. وهذا ما يثير احتمالات التوتر الاجتماعي على قاعدة الاختلاف في تطبيق الأحكام وتنزيلها على الواقع، لا سيما إذا كان مطلوبًا مراعاة الاتجاهات العالمية، بما فيها من تبديل مفهوم الأسرة والجنس والزواج، مما يتصادم تمامًا مع المبادئ العامة للشريعة ومقاصدها. بل إن كان الهدف النهائي هو إزاحة بعض المصادر الأساسية للاجتهاد (الحديث النبوي والقياس)، وإعادة تأويل القرآن بحسب ميول الواقع المعاصر واتجاهاته.

المصادر والمراجع

1 - كتب:

- أبو زيد، سمير (2009). **العلم والنظرة العربية إلى العالَم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة**. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- (1976). **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرمّاني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي**. تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. ط3. القاهرة: دار المعارف.
- حنفي، ساري، وطعمة، عزام (ربيع 2020). «ما وراء الديانية والعلمانية: نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكّل التفكير غير الاستبدادي». **عمران**. العدد 32.
- الجرجاني، عبد القادر (1992). **دلائل الإعجاز**. تحقيق محمود شاكر. ط3. جدة: دار مدني.
- الريسوني، أحمد (2013). **مدخل إلى مقاصد الشريعة**. ط1. المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع.
- ـــــ، (2016). **الذريعة إلى مقاصد الشريعة، أبحاث ومقالات**. ط1. المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع.
- السيد، رضوان، وحنفي، ساري، والأرفه لي، بلال (تحرير) (2019). **نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية**. ط1. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (2001). **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق محمد الطاهر الميساوي. ط2. عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع.
- ـــــ (2006). **أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية**. ط1. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
- النجار، عبد المجيد (2008). **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**. ط2. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- مالك، فضل الرحمن (1993). **الإسلام وضرورة التحديث**. ترجمة إبراهيم العريس. ط1. بيروت: دار الساقي.
- ـــــ، (2017). **الإسلام**. ترجمة حسون السراي. ط1. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- Hillerbrand, Hans (ed.) (1969). *The Protestant Reformation*. USA: Harper Perennial.
- Malek, Fazlur Rahman (2009). *Major Themes of the Quran*. second edition. Chicago: Bibliotheca Islamica: The University of Chigaco Press.
- McGrath, Alister (2007). *Christianity's Dangerous Idea The Protestant Revolution. A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*. UK: HarperCollins e-books.
- Riches, John (ed.) (2015). *The New Cambridge History of The Bible From 1750 to the Present*. New York: Cambridge University Press.
- Turner, Bryan S. (ed.) (2010). *New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. London: Blackell Publishing Ltd.

2 - مواقع:

- موقع أواصر للثقافة والفكر والحوار:

https://www.awaser.net/2021/05/19/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%83%D8%AA%D9%88%D8%B1-%D8%B3%D8%A7%D8%B1%D9%8A-%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A-%D8%A8%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%B3%D8%A8%D8%A9-%D8%B5%D8%AF%D9%88%D8%B1/

- شوهد آخر مرة في 26 تشرين الأول/أكتوبر 2022.